الأربعين

في

أصول الدين

للإمام فخر الدين الرازي

محمد بن عمر بن الحسين المتوفى ٦٠٦ هـ

تقديم وتحقيق والتعليق

الدكتور أحمد حجازي السقا

ملتزم الطبع والنشر

مكتبة الكليات الأزهرية

حسين محمد امبابي وأولاده

القاهرة ـ الأزهر ـ ٩ شارع الصادقية

من تراث الرازي

١١

من نوادر التراث

فى العلم الالهى . وهو المسمى فى لسان اليونانيين باثولوجيا
وفى لسان المسلمين علم الكلام . أو الفلسفة الاســلامية

الأربعين

فى

أصول الدين

لفخر الدين الرازى

ملتزم الطبع والنشر

مكتبة الكليات الأزهرية

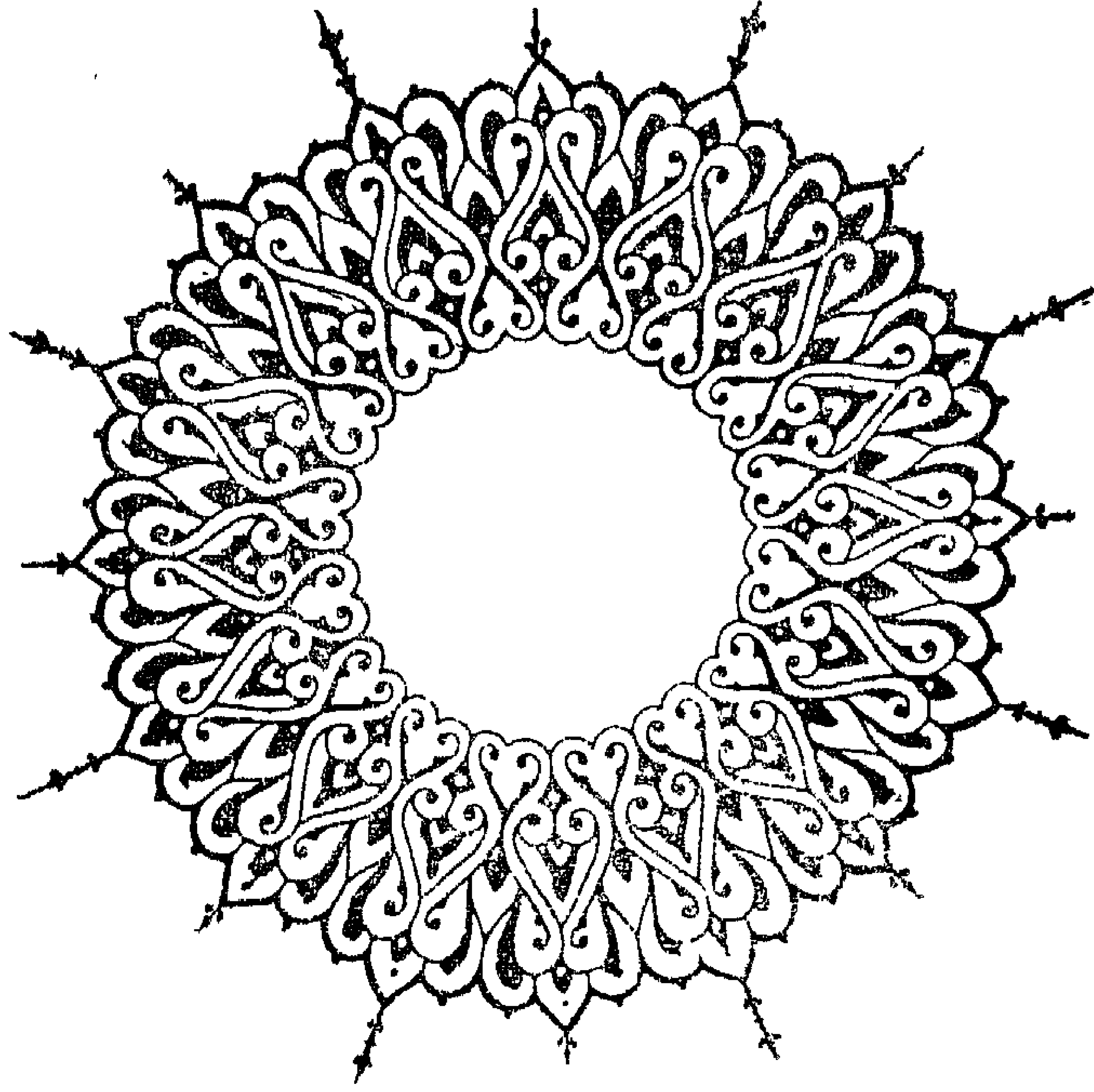
القاهرة - الأزهر - ٩ شارع الصنادقية

حسين محمد امبابى وأولاده

الإهداء

أهدى هذا الكتاب إلى الأستاذ الكبير

محمد إبراهيم الإمام رمضان



الطبعة الأولى بالقاهرة سنة ١٤٠٦ه

مطبعة دار التضامن بالقاهرة

رقم الايداع ٤٦٢٥ / ١٩٨٦

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين . والصلاة والسلام على خاتم النبيين محمد ، وعلى آله وأصحابه والتابعين لهم بخير الى يوم الدين .

أمـا بعـد

فهذا هو كتاب « الأربعين فى أصول الدين » للامام فخر الدين الرازى . شيخ الاسلام . محمد بن عمر بن الحسين – رضى الله عنه – المتوفى فى مدينة «هراة» سنة ست وستمائة من الهجرة ، والمؤلف كان شافعى المذهب ، أشعرى العقيدة . وكان مبدأ اشتغاله بالعلم على والده . الشيخ « عمر » الملقب بضياء الدين ، وخطيب « الـر ى» . وقد ولد فى سنة أربع وأربعين وخمسمائة فى مدينة « الرى » .

وفى مخطوطة فى مكتبة « طوبقابى » فى تركيـا . رقم ١٣٦١ (١٣٧ – ا – ١٣٧ ب) تنسب الى الشيخ نصير الدين الطوسى عـد المؤلف كتب الامام فخر الدين كما يلى :

١ – نهاية العقول فى دراية الأصول ٢ – شرح الاشارات ٣ – المباحث المشرقية ٤ – الملخص ٥ – البراهين البهائية ٦ – الأربعين فى أصـول الدين (١) ٧ – المحصول فى علم أصول الفقه ٨ – أحكام القياس الشرعى

---

(١) الكتب ٦ ، ١٥ ، ٢٤ ، ٣٦ ، ٥١ ، ٥٢ حققها وطبعها الدكتور أحمد حجازى السقا .

٩ ـ الرسالة الكمالية ١٠ ـ تعجيز الفلاسفة ١١ ـ السر المكتوم ١٢ ـ الخلق والبعث ١٣ ـ معالم أصول الدين ١٤ ـ المسائل الخمسين ١٥ ـ تأسيس التقديس ١٦ ـ الجوهر الفرد ١٧ ـ الطب الكبير ١٨ ـ شرح كليات القانون ١٩ ـ التفسير الكبير المسمى بمفاتيح الغيب ٢٠ ـ اسرار التنزيل وانوار التأويل ٢١ ـ الخلافيات الصغيرة ٢٢ ـ الخلافيات الكبيرة ٢٣ ـ شرح الوجيز ٢٤ ـ لباب الاشارات ٢٥ ـ المحصل فى علم الأصول ٢٦ ـ الرياض المؤنقة ٢٧ ـ المحرر فى حقائق النحو ٢٨ ـ الاختيارات العلائية ٢٩ ـ اشارات النظام ٣٠ ـ مختصر الأخلاق ٣١ ـ أقليدس ٣٢ ـ الهيئة ٣٣ ـ عصمة الأنبياء ٣٤ ـ نهاية الايجاز ٣٥ ـ رسالة فى نفى الجهة ٣٦ ـ مناقب الشافعى ٣٧ ـ تعزيز التقدير ٣٨ ـ لوامع البينات ٣٩ ـ رسالة فى الهيولى ٤٠ ـ اللطائف الغياثية فى المباحث الالهية ٤١ ـ كتاب فى الحيز والأزل ٤٢ ـ شرح سقط الزند ٤٣ ـ الآيات والبينات ٤٤ ـ شرح المصادرات لأقليدس ٤٥ ـ المنطق الكبير ٤٦ ـ تتمة الأربعين ٤٧ ـ الجامع الكبير ٤٨ ـ الجامع الصغير ٤٩ ـ شرح النجاة ٥٠ ـ شرح الارشاد ٥١ ـ شرح عيون الحكمة ٥٢ ـ المطالب العالية من العلم الالهى ٥٣ ـ كتاب فى الرمل ٥٤ ـ كتاب الفراسة ـ ٥٥ ـ جامع العلوم ٥٦ ـ البراهين المحدثة ٥٧ ـ رسالة فى اثبات المعراج الجسمانى

بين الرازى وابن تيمية

وقد تعقب الامام ابن تيمية ٨٢٧ هـ ـ ١٣٢٦ م أهم كتب الامام فخر الدين العقائدية بالبيان والنقد • وذكر فى صفحة ٢٢ من درء تعارض العقل والنقل أنه نقد محصل أفكار المتقدمين فى كتاب مفرد • ويقال فى مجالس العلم : ان ابن زكنون الحنبلى وهو يشرح البخارى ، وضع نقد المحصل لابن تيمية فى ثنايا شرحه ، خوفا من خصومه على الكتاب • وكتاب ابن زكنون يسمى الكواكب الدرارى وهو فى المكتبة

الظاهرية بدمشق . ونقد تأسيس التقديس فى كتاب مفرد ، ونقد مسائل من « شرح عيون الحكمة » فى « الرد على المنطقيين »

وكتاب « الأربعين فى أصول الدين » من الكتب القيمة فى علم الكلام وقد انتفع بما فيه كثيرون من أهل العلم . منهم الشيخ « ابن تيمية » فقد جاء فى سيرته أنه كان يدرس «الأربعين » لطلاب العلم . وقد جاء فى بعض كتبه عبارات منه للاستشهاد والنقد .

يقول عنه « ابن رجب » فى ص ١٤ فى « العقود الدرية » : « ولازم الشيخ تقى الدين بن تيمية مدة ، وقرأ عليه قطعة من « الأربعين فى أصول الدين » للرازى » ا . هـ

ومنهم الشيخ « ابن الوزير » المتوفى سنة ٨٤٠ هـ فى كتابه ايثار الحق على الخلق . يقول فى ص ٦٩ ـ ٧٠ مانصه : « ثم انه ظهر لنا فى حق نبينا ﷺ أمور كثيرة تميزه عن السحرة والمحتالين . منها : ورود البشارة به فى التوراة والانجيل قال « الرازى » فى كتابه « الأربعين » : والدليل على ذلك : أنه ادعى أن ذكره موجود فيهما قال الله تعالى : « الذين يتبعون الرسول النبى الأمى . الذى يجدونه مكتوبا عندهم فى التوراة والانجيل » وقال حكاية عن عيسى المسيح : « ومبشرا برسول يأتى من بعدى اسمه أحمد » وقال : « الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم » ومعلوم : أنه لو لم يكن صادقا فى ذلك ، لكان هذا من أعظم المنفرات عنه لليهود والنصارى . ولا يمكن أن يقدم العاقل على فعل يمنعه من مطلوبه ، ويبطل عليه مقصوده . ولا نزاع بين العقلاء أنه كان أعقل الناس وأحلمهم » ا . هـ

وهذا الكتاب يذكر مسائل فى أصول الدين قد اختلف فيها المسلمون الخوارج والشيعة والمعتزلة والمرجئة ، وأهل السنة السلف منهم والخلف ، وغيرهم . وأدى اختلاف المسلمين الى ضعفهم بعد طول زمان . كما يقول شوقى الشاعر :

اذا زرت ـ يامولاى ـ قبر محمد وقبلت مثوى الأعظم العطرات
وفاضت مع الدمع العيون مهابة لأحمد بين الستر والحجرات
وأشرق نور تحت كل ثنية وضاع أريج تحت كل حصاة
لمظهر دين الله فوق تنوفة وبانى صريح المجد فوق فلاة
فقل لرسول الله : يا خير مرسل أبثك ما تدرى من الحسرات
شعوبك فى شرق البلاد وغربها كأصحاب كهف فى عميق سبات
بأيمانهم نوران ذكر وسنة فما ضرهم لو يعملون لآتى ؟
وذلك ماضى مجدهم وفخارهم فما بالهم فى حالك الظلمات ؟
وهذا زمان أرضه وسماؤه مجال لمقدام كبير حياة
مشى فيه قوم فى السماء وأنشأوا بوارج فى الأبراج ممتنعات
فقل : رب وفق للعظائم أمتى وزين لها الأفعال والعزمات

وان أذكر أمثلة على جدل عنيف بين المسلمين بسببه قطعت أرزاق وسفكت دماء . اذكر ما يلى :

نقد شيخ الاسلام ابن تيمية يرحمه الله مؤلف هذا الكتاب فى أمرين :

أولهما : أن المؤلف نصر المتصوفة

وثانيهما : أن المؤلف أول يد الله بقدرته ، وغضبه واستحيائه ومكره بأنها صفات نسبها الله الى نفسه ليقرب بها ذاته الى عقول الناس . وليس من يد جارحة ولا جسم ، وليس من مكان لذات الله تعالى . بل الله فى كل مكان بعلمه . لا بذاته .

وشيخ الاسلام ابن تيمية رد عليه بأن الدين عند الله الاسلام وليس التصوف . والذى يأتى للمريد ويقول له : أنا شيخك . ليس هو « الشيخ » وانما هو « شيطان » تمثل به . والأحلام لا تدل على « الشيخ » حقيقة ، فانها صور تتراءى . وحقائق الأشياء فى مكانها

ثابتة لا تنتقل . فمن يرى نهرا أو شجرا أو أسدا في حلم الليل لم ير النهر الحقيقى أو الشجر أو الأسد ، وانما رأى صورا . وكذلك « الشيخ » مع مريديه ، لم يكن معهم حقيقة فى حلم الليل ، حتى يدعوا أنهم وصلوا . وصارت لهم مقامات ودرجات عاليات .

ورد عليه فى صفات الله تعالى بأن الله ليس كمثله شىء . ولانقول هو جسم . وانما نقول : هو اله واحد ، فوق عرشه مستوى . وله يد ــ كما قال ــ لا نعلم كيفيتها . وكل صفة أوردها عن نفسه فى القرآن ، نقر بها ــ كما نطق بها ــ بلا تأويل ولا تشبيه ولا تمثيل .

هذا هو الفرق بين الشيخين العظيمين الجليلين . وهما مسبوقان بما قالا . فابن تيمية أخذ من « ابن خزيمة » وغيره . والرازى أخذ عن أئمة معروفين ، منهم الأشعرى والشيعى والمعتزلى والسلفى المتأخر . الذى يقال عنه انه من أهل الخلف .

وقد قال الشيخ محمد أبو زهرة عن مذهب الشيخ ابن تيمية فى صفات الله تعالى : ان مذهبه محير . والشيخ محمد لم يقل حقا . فان مذهبه واضح ، وله أتباع يفسرونه ويقنعون به . انه يقول : ان الله تعالى كلم موسى عليه السلام فى جبل طور سيناء . والمتكلم هو الذى يفعل الكلام . والذى يفعل الكلام ذات . وقد تجلت حقيقة لجبل طور سيناء ولما تجلت الذات صار الجبل دكا من هيبتها . فهو أثبت ذاتا ، وأثبت لها تجليا ، وأثبت لها كلاما . وأكد أن الذات تتجلى من قوله تعالى : « هل ينظرون الا أن تأتيهم الملائكة أو يأتى ربك أو يأتى بعض آيات ربك » ؟ فقد منع التأويل بمجىء أمره ، من التنويع المذكور ، فان الملائكة قد تأتى بالأمر .

وأكد الشيخ ابن تيمية مذهبه بقوله : ان آيات الصفات فى القرآن تؤخذ على ظاهرها بدون تأويل . فاليد فى قوله « يد الله » هى يد ، وكيفيتها مجهولة . لقوله : « ليس كمثلة شىء » هذا هو مذهب الشيخ

ابن تيمية . و هو واضح . ولو أن أصحاب المذهب صرحوا بالمجاز فى لغة العرب ، لما وجد هذا المذهب من يعارضه . بشدة . وهـــو ليس بمحير فى فهمه . وان كان غير مستقيم حين يتحتم التاويل ولا يكون منه مفر .

فقوله تعالى : « ينزل الامر من السماء الى الأرض ، ثم يعرج اليه » نص فى ظاهرة على صحة المذهب ، وقوله تعالى : « لا تحزن ان الله معنا » يلزمه تاويل المعية بالنصر والتاييد .

وغيره من الكرامية قالوا : ان المتكلم ذات . ولا بد للمتكلم من مكان يتكلم منه . فنحن نثبت لله جسما لأنه متكلم ، ونثبت له مكانا هو فوق العـرش . لانه هـو اللائق بـه . ولأنـه قال : « أأمنتم من فى السماء ؟ » ولكن نؤول « يد الله » بقدرته . ونسيانه باهماله المنافقين . وعينه : بعلمه . وهكذا ، لأن لغة العرب التى نزل بها القرآن فيهـــا الحقيقة وفيها المجاز ، والعقل لايصدق أن سفينة نوح عليه السلام قـــد جرت بعينيه ، ولا أن الله كان بجسمه فى الغار مع النبى ﷺ وأبى بكر رضى الله عنه .

والامام فخر الدين الرازى وافق « الكرامية » على التأويل ، ولم يوافقهم على قولهم بأن الله جسم وهو فى السماء . وقال : ان الله ليس جسما وليس له مكـان . ولذلك قتلوه بالسـم ـ كمـا جـاء فى بعض الروايات ـ

والمعتزلة لما قالوا : ان الله ليس جسما وليس له مكان ، نفـــوا رؤية الله بالأدلة العقلية . ونفوها بالأدلة القرآنية على طريقة المحكم والمتشابه . أما الرازى فقال : أنا غير قادر على اثبات رؤية الله بالعقل . وذلك لأنه يثبت الرؤية وفى الوقت ذاته ينفى الجسمية بكيف أو بلا كيف . وقال : ان الرؤية لا تثبت الا بأدلة القرآن .

والخطأ ليس في اختلاف الرأى • بل فى تفرق المسلمين الى احزاب متعادية وفرق متناحرة ، بسبب اختلاف الرأى • وقد تفرقوا وسب بعضهم بعضا وقتل بعضهم بعضا • مع أنهم قد سمعوا قول الله تعالى : « واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا » وسمعوا قول الله تعالى : « أن النفس بالنفس » وزاد عليه بعضهم سفاهة : والنفس بالمخالفة فى الرأى • وهذا لا يليق بأهل الاسلام • الذين هم خير أمة أخرجت للناس • ورسولها ليس رحمة لهم وحدهم ، بل لهم وللعالمين جميعا •

ولذلك • أرى اعادة النظر فى « مناهج الأدلة » وذلك ليسهل على المسلمين أن يتحدوا وأن يتعاونوا • فأهل التصوف طرائق قددا ، مثل الجن • وكل طريقة تدعى أنها هى الواصلة بالسلسلة الذهبية الى رسول الله ﷺ ويحتقر بعضهم عبادة بعض • وهم وان اجتهدوا لن يعبدوا الله مثل الملائكة ، الذين يسبحون الليل والنهار لايفترون • وأدلتهم : اما أحاديث آحاد ، أو أقوال شيوخ ، أو رؤى منام •

كان النحس (١) حين جرى عليهم أطار بكل مملكة غرابا
ولو حفظوا سبيلك كان نورا وكان من النحوس لهم حجابا
بنيت لهم من الأخلاق ركنا فخانوا الركن فانهدم اضطرابا

وأهل التشيع هم والمتصوفون اخوة بعضهم أولياء بعض ، يقدسون أضرحة الموتى ويستغيثون بهم ، وهم فرق لا يحدها حد ، ولا يحيط بها عد • وكل فرقة تقتدى بشيخ حى • واذا مات زينت قبره وعظمت قدره • وأدلتهم : من مشايخهم أحيانا ، وأحيانا من أحاديث نبوية ، قالوا : انها مروية عن آل البيت رضوان الله عليهم •

---

(١) الشاعر أحمد شوقى يخاطب المسلمين فى قصيدته التى مطلعها
سلوا قلبى غداة سلا وتابا لعل على الجمال له عتابا

فلو أننا أعدنا النظر فى « مناهج الأدلة » واكتفينا بالقرآن الكريم ، وبالسنة النبوية المفسرة للقرآن الكريم . أما القرآن فلأن الله قال فيه : « وما آتاكم الرسول فخذوه ، وما نهاكم عنه فانتهوا » والرسول قد آتى بالقرآن ، وأتى بالسنة المفسرة ، لقوله تعالى فى القرآن : « وأنزلنا اليك الذكر ، لتبين للناس ما نزل اليهم ، ولعلهم يتفكرون » لو أننا اكتفينا بهذين الأصلين العظيمين ، لسهلنا على المسلمين أن يتحدوا وأن يتعاونوا ، ولقللنا من عدد الفرق ، والأحزاب ، ولسهلنا على غير المسلمين الدخول فى دين الاسلام . واذا قل الخلاف وقل الكلام ، كثر العمل ، وعمرت الدنيا ونعم المسلمون بالخير .

وقد ارتد نصرانى (١) من أهل خراسان عن نصرانيته الى الاسلام ، ثم رجع الى دينه ، فحمل الى الخليفة « المأمون » حتى وافاه بـ « العراق » وسأله عن رجوعه الى النصرانية . فقال له : أوحشنى ما رأيت من الاختلاف فيكم . فقال له المأمون : لنا اختلافان :

أحدهما . كالاختلاف فى الأذان وتكبير الجنائز والاختلاف فى التشهد وصلاة الأعياد وتكبير التشريق ووجوه الفتيا ، وما أشبه ذلك . وليس هذا باختلاف انما هو تخيير وتوسعة وتخفيف من المحنة . فمن أذن مثنى وأقام مثنى ، لم يؤثم . ومن أذن مثنى وأقام فرادى ، لم يحوب . لا يتعايرون ولا يتعايبون . أنت ترى ذلك عيانا . وتشهد عليه تبيانا .

والاختلاف الآخر : كنحو اختلافنا فى تأويل الآية من كتابنا وتأويل الحديث عن نبينا ، مع اجماعنا على أصل التنزيل واتفاقنا على عين الخبر .

فان كان الذى أوحشك هو هذا ، حتى أنكرت من أجله هذا

---

(١) هذه الرواية فى كتاب تاريخ الجدل للشيخ محمد أبو زهرة .

الكتاب ، فقد ينبغى أن يكون اللفظ بجميع التوراة والانجيل متفقا على تأويله ، كما يكون متفقا على تنزيله ، ولايكون بين جميع النصـــارى واليهود اختلاف فى شىء من التأويلات . وينبغى لك ألا ترجع الا الى لغة ، لا اختلاف فى تأويل ألفاظها . ولو شاء الله أن ينزل كتبه ويجعل كلام أنبيائه وورثة رسله لا يحتاج الى تفسير ، لفعل . ولكنا لم نــر شيئا من الدين والدنيا ، دفع الينا على الكفاية . ولو كان الأمر كذلك لسقطت البلوى والمحنة ، وذهبت المسابقة والمنافسة ، ولم يكن تفاضل . وليس على هذا بنى الله الدنيا .

فقال النصرنى : أشهد أن الله واحد . لا ند له ولا ولد ، وأن المسيح عبده ، وأن محمدا صادق ، وأنك أمير المؤمنين حقا » . ا هـ

هذا شىء ذكرته كدليل على نظرة غير المسلمين الى دين الاسلام .

وفى زمان المامون أمير المؤمنين ظهرت جماعة فى المسلمين تقول : ان القرآن كان مع الله فى الأزل ، وانه لقديم قدم الله ، اذ هو كلامه . وظهرت جماعة تقول : انه مخلوق محدث . ولو كان خلافهم كالخلاف فى « القرء » هل هو الحيض أو الطهر ، لكان خلافا هينا بسيطا ، كما قال المامون أمير المؤمنين رضى الله عنه للنصرانى المرتد . وانما كــان خلافهم ضد معانى آيات محكمات فى القرآن هى فى نظره واضـــحة الدلالة على المعنى المراد فى نظر العامى والعالم . فلذلك عد القائلين بقدمه فى عداد المشاغبين والمرجفين فى المدينة .

« واحتج عليهم (١) : بقوله تعالى : « انا جعلناه قرآنا عربيا » وكل ماجعله الله فقد خلقه . وقال : « الحمد لله الذى خلق الســموات

---

(١) خطابا المامون الى اسحق ابن ابراهيم الذى رواهما الطبرى ، فيهما مجموع حجج المامون على المعتزلة فى خلق القرآن . وقد نقلنا من كتاب الجدل للشيخ محمد أبو زهرة رحمة الله .

والأرض ، وجعل الظلمات والنور » وقال عز وجل : « كذلك نقص عليك من أنباء ما قد سبق » فأخبر أنــه قصص لأمور أحدثه بعدها ، وتلا به متقدمها . وقال سبحانه : « الر . كتاب أحكمت آياته . ثــم فصلت من لدن حكيم خبير » وكل محكم مفصل ، دخله محكم مفصل . والله محكم كتبه ومفصله ، فهو خالقه ومبتدعه . وقال : « بل هو قرآن مجيد فى لوح محفوظ » فدل ذلك على احاطة اللوح بالقرآن ، ولايحاط الا بمخلوق . وقال لنبيه ﷺ : « لاتحرك به لسانك لتعجل به » وقال جل شأنه : « ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث » وقال تعالى : « فمن أظلم ممن افترى على الله كذبا أو كذب بآياته » وأخبر عن قوم ذمهم بكذبهم أنهم قالوا : « ما أنزل الله على بشر من شئ » ثم أكذبهم على لسان رسوله ﷺ فقال لرسوله : « قل : من أنزل الكتاب الذى جاء بــه موسى نورا وهدى للناس » وقال : « وهذا ذكر مبارك أنزلناه » فسمى الله تعالى القرآن ذكرا وايمانا ونورا وهدى ومباركا وعربيا وجعل فيه قصصا ، فقال : « نحن نقص عليك احسن القصص بما أوحينا اليك هذا القرآن » وقال جل جلاله : « قل : لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن ، لا يأتون بمثله » وقال تعالى : « قل : فأتوا بعشر سور مثله مفتريات » وقال سبحانه : « لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه » فجعل له أولا وآخــرا ، ودل عليه أنــــه محدود مخلوق »ا . هـ

هذا ما احتج به المأمون رضى الله عنه على القــول بــأن القرآن مخلوق . فى الخطاب الذى وجهه الى نائبه اسحق بن ابراهيم فى شهر ربيع الأول سنة ثمان عشرة ومائتين .

ومنه يتبين أن الرئيس الأعلى على المسلمين يجب أن يكون حافظا للقرآن وملما بمعانيه وحاثا على العمل به . ومنه يتبين أن الخلافات المذهبية كانت فى المسلمين وكانت لهم سبب محنة .

ولذلك نرى اعادة النظر فى « مناهج الأدلة » لتوحيد المسلمين ، فقد أخذوا دروسا من الماضى .

والله نسأل أن يوفقنا لخدمة العلم والدين .

ا . د / أحمد حجازى أحمد السقا
درجة الدكتوراه من كلية أصول الدين ــ جامعة الأزهر
فى موضوع : « البشارة بنبى الاسلام فى التوراة والانجيل »

بسم الله الرحمن الرحيم

[اللهم انفعنا بما علمتنا ، وعلمنا ما ينفعنا]

قال (١) الامام حجة الاسلام ، فخر الدين أبو عبد الله : محمد ابن عمر الرازي ـ برد الله مضجعه ـ :

سبحان المتفرد فى قيوميته بوجـوب الأزلية والبقـاء ، المتوحد فى ديمومية ألوهيته بامتناع التغير والفناء ، المتعالى بجلال هوية صمديته عن التركيب من الأبعاض والأجزاء ، المنزه بسمو سر مديته عن مشاكلة الأشباه ومماثلة الأشياء ، والعالم الذى لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء .

المحسن الذى لا تنقطع موائد كرمه عن عبيده فى طورى السراء والضراء ، وحالتى الشدة والرخاء ، الجليل الذى غرقت فى بحار جلاله غايات عقول العقلاء ، العظيم الذى تضاءلت فى سرادقات كما له نهايات علوم العلماء ، الكريم الذى تجاوزت أنواع آلائه ونعمائه عن التحـديد والاحصاء ، الحكيم الذى تحيرت فى كيفية حكمته فى خلقة أصغر ذرة من ذرات مبدعاته ومكوناته : ألباب الألباء ، وحكمة الحكماء .

أحمده على ما أعطى من النعماء ، ورفع من البلاء .

---

(١) عبارة الأصل : وبه نستعين . قال الامام حجة الاسلام فخر الدين محمد بن عمر الرازى برد الله مضجعه اللهم إنفعنا بما علمتنا وعلمنا ما ينفعنا . سبحان المتفرد ... الخ

وأشهد أن لا اله إلا الله ، وحده لاشريك له شهادة أتوسل بها الى رحمته يوم اللقاء فى دار البقاء ، **وأشهد أن** محمدا عبده ورسوله خـاتم الأنبياء ، وسيد الأصفياء والأتقياء . ﷺ وعلى آله وأصحابه وسلم تسليما كثيرا .

أمـــا بعـد

فان الله تعالى لما وفقنى ، حتى صنفت فى أكثر العلوم الدينية ، والمباحث اليقينية : كتبا مشتملة (٢) على تقريـر الدلائـل والبينات ، والأجوبة عن الشكوك والشبهات ، **أردت أن أكتب هذا الكتاب ، لأجـل أكبر أولادى ، وأعزهم على « محمد »** ــ رزقه الله الوصول الى أسرار المعالم الحكمية والحكمية ، والاطلاع على حقائق المباحث العقلية والنقلية أشرح فيه المسائل الالهية ، وأنبه على الغوامض العقلية . ليكون هـذا الكتاب دستورا له . يرجع فى المضائق اليه ، ويعول عليه . وسميته : بــ « الأربعين فى أصول الدين » .

والله سبحانه وتعالى يوفقنا للصدق والصواب ، ويصون عقولنا عن الزيغ والارتياب . وبالله التوفيق .

---

(٢) مشتملة : أ ــ منبهة : ب

المسألة الأولى

فى
حدوث العالم

اعلم : أنا اذا ادعينا أن العالم محدث ، فلابد وأن نعلم أن العالم ماهو ؟ وأن المحدث ماهو ؟ وأن نعرف مذاهب الناس فى هذه المسألة ، حتى يمكننا أن نشرع بعد ذلك فى تقرير الدلائل . فلا جرم وجب علينا قبل الخوض فى تقرير الدلائل ، تقديم ثلاث مقدمات :

المقدمة الأولى : فى حقيقة العالم

قال المتكلمون : العالم كل موجود سوى الله تعالى . وتحقيق الكلام فى هذا الباب : أن نقول : الموجود على قسمين . وذلك لأن الموجود ، اما أن يكون من حيث هو هو غير قابل للعدم البتة ، واما أن يكون من حيث هو هو قابلا للعدم . فالموجود الذى تكون حقيقته من حيث هى هى غير قابلة للعدم البتة ، فهو المسمى بواجب الوجود لذاته . وهو الله سبحانه وتعالى . وأما الموجود الذى تكون حقيقته من حيث هى هى قابلة للعدم ، فهو المسمى بممكن الوجود لذاته وهو بحسب القسمة العقلية على ثلاثة أقسام : المتحيز ، والحال فى المتحيز ، والذى لايكون متحيزا ولا حالا فى المتحيز .

أما القسم الأول وهو المتحيز . فاعلم أن المراد من المتحيز الذى يمكن أن يشار اليه ، اشارة حسية بأنه ههنا أو هناك .

واذا عرفت حقيقة المتحيز . فنقول : المتحيز اما أن يكون قابلا للقسمة ، واما أن لايكون . فالمتحيز الذى يكون قابلا للقسمة هو المسمى

بالجسم . فعلى هذا : الجسم مايكون مؤلفا من جزئين فصاعدا . والمعتزلة يقولون : الجسم هو الذى يكون طويلا عريضا عميقا وأقل (٣) الجسم انما يحصل من ثمانية أجزاء . وهذا النزاع لغوى لا عقلى . وأما المتحيز الذى لايكون منقسما . فهو المسمى بالجوهر الفرد . والناس قد اختلفوا فى اثباته . وسنذكر هذه المسألة على الاستقصاء . ان شاء الله تعالى .

وأما القسم الثانى من أقسام الممكن . وهو الذى يكون حالا فى المتحيز . وتفسير الحلول هو : أن الشيئين اذا اختص أحدهما بالآخر ، فقد يكونان بحيث تكون الاشارة الى أحدهما غير الاشارة الى الآخـر . مثل : كون الماء فى الكوز ، فان ذات الماء مباينة لذات الكوز ، فى الاشارة الحسية ، الا أنهما متماسان بسطحيهما . وقد يكونان بحيث تكون الاشارة الى أحدهما ، اشارة الى الآخر ، تحقيقا أو تقديرا . وهو مثل كون اللون فى المتلون . فان اللون ليس له ذات مباينة عن ذات (٤) المتلون فى الاشارة الحسية ، بل الاشارة الى اللون نفس الاشارة الى المتلون .

اذا عرفت هذا ، فنقول : الشيئان اذا اختص أحدهما بالآخر على القسم الثانى ثم يكون احدهما محتاجا فى وجوده الى الآخر ، ويكون الآخر غنيا فى وجوده عن الأول : يسمى المحتاج حالا ، والغنى محلا . فان الجسم غنى فى وجوده عن اللون واللون محتاج فى وجوده الى الجسم . فلا جرم قلنا : ان اللون حال فى الجسم ، والجسم محـــل اللـــون .

اذا عرفت معنى الحلول . فنقول : كل ما كان حالا فى المتحيز ، فذلك الحال يسمى بالعرض . ثم نقول : العرض قسمان : أحدهما الذى

---

(٣) أقول : ب
(٤) لذات : ب

يمكن قيامه بغير الحى . والثانى : الذى لايمكن قيامه بغير الحـى . ويندرج تحت كل واحد من هذين القسمين : أنـــواع كثيرة ، لايمكن استقصاء القول فيها فى هذا المختصر .

ويجب أن تعلم أن أحد أنواع العرض ، الذى يمكن قيامه بغـــير الحى : **الأكوان** . والكون : عبارة عن حصـــول الجوهر فى الحيز . ويندرج تحت الكون : أربعة أشياء : الحركة . وهى عبارة عن الحصول فى حيز ، بعد أن كان فى حيز آخر . والكون . وهو عبارة عن حصول الجسم الواحد ، فى حيز واحد ، أكثر من زمان واحد . **والاجتماع** . وهو عبارة عن حصول المتحيزين فى حيزين ، بحيث لايمكن أن يتوسط بينهما ثالث . والافتراق . وهـــو عبارة عـــن حصـــول المتحيزين فى حيزين ، يمكن أن يتوسط بينهما ثالث .

واعلم : أن المشهور عند (**جمهور المتاخرين**) أن حصول الجوهر فى الحيز ، صفة معللة ، بمعنى قائم فى الجوهر . وذلك المعنى يوجب كونه حاصلا فى ذلك الحيز . ثم انهم سموا حصول الجوهر فى الحيز **بالكائنية** . وسموا المعنى الموجب للكائنية **بالكون** . وقالوا : هذا الكون علة للكائنية .

وهذا القول عندنا باطل . (وذلك لأن المعنى الذى يوجب حصول الجوهر فى حيز معين . اما أن يتوقف صحة قيامه بالجوهر ، على كون ذلك الجوهر حاصلا فى ذلك الحيز ، واما أن لا يتوقف عليـــه . والأول باطل . لأنا اذا عللنا حصول ذلك الجوهر فى ذلك الحـــيز بذلك المعنى ، كان حصول ذلك الجوهر فى ذلك الحيز ، محتاجا الى قيام ذلك المعنى به . وقيام ذلك المعنى به ، يكون محتاجا الى حصول ذلك الجوهر فى ذلك الحيز . فيلزم الدور . وهو محال .

والثانى أيضا باطل . لأن على هذا التقدير ، يجوز حصول ذلك المعنى ، عندما لا يكون ذلك الجوهر حاصلا فى ذلك الحيز . وذلك يقتضى جواز حصول العلة منفكة عن معلولها . وهو محال . فتعين أن تعليل انكائنية بالمعنى ، يفضى الى أحد هذين الباطلين . والدليل عليه (٥)) أنا بينا أن كون العرض قائما بالجوهر ، معناه حصول ذلك العرض فى ذلك الحيز تبعا لحصول محله فيه . فلو كان حصول الجوهر فى ذلك الحيز معللا بمعنى قائم به ، لكان حصول ذلك الجوهر ، فى ذلك الحيز ، تبعا لقيام ذلك المعنى ، من حيث ان المعلول تبع للعلة . فيلزمه كون كل واحد منهما تبعا للآخر . وهو محال (ولقائل أن يقول : ان عنيت بالتوقف آخر الموقوف عليه : لا يلزم (٦) وهذه الحجة فيها بحث .

القسم الثالث من أقسام الممكنات : الشىء الذى لا يكون متحيزا ، ولا يكون قائما بالمتحيز . واعلم : أن جمهور الفلاسفة يثبتون هذا القسم . وجمهور المتكلمين ينكرونه . وأقوى دلائل المنكرين : أن قالوا : لو حصل موجود سوى الله تعالى بهذه الصفة ، لكان ذلك الموجود مساويا لذات الله تعالى ، فى أنه ليس بمتحيز ، ولا قائم بالمتحيز . ولو حصلت المساواة فى هذه الصفة لحصلت المساواة فى تمام الماهية ولو حصلت المساواة فى تمام الماهية ، لزم القول بأنه اما يكون الواجب ممكنا أو يكون الممكن واجبا . وكل ذلك محال .

واعلم : أن هذه الحجة ضعيفة . وذلك لأن الاستواء فى كونه ليس بمتحيز ولا حال فى المتحيز ، استواء فى مفهوم سلبى . والاستواء فى المسلوب ، لايوجب الاستواء فى الماهية . لأن كل ماهيتين مختلفتين فلابد وأن يتشاركا فى سلب كل ما عداهما عنهما واذا بطلت هذه المقدمة ، سقطت هذه الحجة .

---

(٥) من أول وذلك المعنى الى والدليل عليه : ساقط من أ
(٦) هذا الاعتراض ساقط من : أ

بل نقول : الاستواء فى الصفات الثبوتية ، لايوجب الاستواء فى الماهية . لأن المختلفين لابد وأن يتشاركا فى كون كل واحد منهما مخالفا للآخر . والضدان لابد وأن يتشاركا فى كون كل واحد منهما ضدا للآخر .

واذا عرفت ما قلناه ، ظهر أنه لا يلزم من اثبات حدوث الأجسام والأعراض ، حدوث كل ماسوى الله تعالى . وقد كان الأولون والآخرون من المتكلمين ، يكتفون فى هذا المطلوب بهذا القدر . وبالله التوفيق .

المقدمة الثانية فى حقيقة المحدث .

وفيه بحثان غامضان :

البحث الأول : اعلم أن العبارات ، وأن كثرت فى تفسير المحدث ، الا أن حاصلها يرجع الى نوعين من التعريف .

أحدهما : أن المحدث هو الذى يكون مسبوقا بالعدم .

والثانى : أن المحدث هو الذى يكون مسبوقا بالغير .

وللفلاسفة على كل واحدة من هاتين العبارتين اشكال (٧) . أما العبارة الأولى فقالوا : التقدم والسبق والقبلية الى غيرها من العبارات ، له خمسة أقسام :

أولها : تقدم العلة على المعلول . كتقدم المضىء على الضوء . وهذا التقدم ليس بالزمان . لأن جرم الشمس لم ينفك قط عن النور . فههنا التقدم بالزمان ، منفى . مع أن العقل يقضى بأن النور من الشمس ، وأن الشمس ليست من النور . وأيضا : العقل يقضى بأن حركة الخاتم متفرعة على حركة الاصبع وليست حركة الاصبع متفرعة على حركة

---

(٧) اشكالات : ب

الخاتم . وهذا الترتيب مما يشهد العقل بثبوته ، ولايمكن أن يكون ذلك الترتيب بالزمان . وذلك لأن سطح الاصبع اذا كان مماسا لسطح الخاتم ، فاذا تحرك جسم الاصبع الى ذلك الجانب ، ففى عين ذلك الزمان لابد وأن يتحرك الخاتم . اذ لو بقى جسم الخاتم فى ذلك الحيز ، لزم تداخل الجسمين . وهو محال . وهذا مما قضى العقل بأن لحركة الاصبع تقدما على حركة الخاتم ، وقضى بأن ذلك التقدم ، يمتنع أن يكون بالزمان . فاذا حصل ههنا نوع من التقدم ، سوى التقدم بالزمان ، فنحن سميناه بالتقدم بالعلية .

والقسم الثانى من أقسام التقدم : ما نسميه بالتقدم بالذات . ومثاله ماهية الاثنين مفتقرة الى حصول الواحد ، فأما حصول الواحد فهو غنى عن حصول الاثنين . والفرق بين هذا القسم وبين القسم الأول : أن ههنا المتقدم ليس علة لوجود المتأخر ، وفى القسم الأول كان المتقدم علة للمتأخر .

والقسم الثالث : للتقدم بالشرف والفضيلة . كتقدم « أبى بكر » على « عمر » ـ رضى الله عنهما ـ

والقسم الرابع : التقدم بالرتبة . اما بالرتبة الحسية . كتقدم الامام على المأموم ، أو بالرتبة العقلية . كتقدم الجنس على النوع . اذا جعلنا المبدأ هو الجنس الأعلى .

والقسم الخامس : التقدم بالزمان . وحاصله : أن فى الماضى كل ما كان أبعد عن الآن ، كان متقدما على ماهو الأقرب الى الآن . وفى المستقبل على العكس من ذلك . ومثاله : تقدم الأب على الابن . وحقيقة هذا التقدم : ترجع الى أنه كان قد حصل زمان ، حصل فيه الأب . ثم

انقضى ذلك الزمان ، وحصل بعده زمان آخر ، حصل فيه الابن . فاذن التقدم الزمانى ، لايعقل حصوله الا عند حصول الزمان .

واذا تلخصت هذه المقدمة ، فعند ذلك قالت الفلاسفة ما المـراد من قولكم : عدم العالم متقدم على وجوده ؟ لا جائز أن يكون المـراد منه التقدم بالعلية والتأثير . لأن العدم لايكون علة للوجود ، ولأن العلة يجب أن تكون حاصلة مع المعلول . فلو كان عدم العالم علة لوجوده ، لزم أن يحصل عدمه ووجوده معا . وهذا محال .

وأما ان كان المراد منه التقدم بالذات . فهذا متفق عليه . وذلك لأن العالم ممكن لذاته . والممكن لذاته يستحق لذاته أن لا يستحق الوجود وصيرورنه مستحقا للوجود ، انما يكون من غيره . وما بالذات قبـــل ما با لغير . فاذن عدمه قبل وجوده : قبلية بالذات بالاتفاق . ولا جائز أن يكون المراد منه التقدم بالشرف ، ولا بالمكان . وهو ظاهر .

بقى أن يكون تقدم عدمه على وجوده ، تقدما بالزمان . ولكنا بينا : أن التقدم بالزمان لايتقرر ، الا عند حصول الزمان . فلو كان عدم العالم متقدما على وجوده بالزمان ، تقدما من الأزل الى الأبد ، لزم أن يكون الزمان موجودا من الأزل الى الأبد . لكن الزمان من لواحق الحركة ، التى هى من لواحق الجسم ، فيلزم من تفسير المحدث بما ذكرتم ، القول بقدم الزمان والحركة والجسم . وذلك نقيض مطلوبكم ، وضد غرضكم . فثبت : أن القول بتفسير كون العالم محدثا بما ذكرتم ، يفضى ثبوته الى نفيه . فوجب أن يكون هذا التفسير باطلا .

وأما التفسير الثانى . وهو أن يقال : المحدث ما يكون مسبوقا بالغير . فنقول : اما ان يكون المراد بهذا السبق : السبق بالعلية . فذاك متفق عليه . لأن مذهبنا : ان العالم ممكن لذاته ، واجب لوجـــوب

علته . (٨) لكن هذا لايقتضى أن يكون للحوادث بداية ، لأنه لايمتنع فى العقل دوام المعلول بدوام علته . وان كان المراد بهذا السبق هو السبق بالذات أو بالشرف ، فهو أيضا متفق عليه . وأما السبق بالمكان فهو منفى بالاتفاق وعلى تقدير ثبوته ، فذلك لا يوجب أن يكون للحوادث بداية ، اذ لا يمتنع فى بداهة العقول ، وجود موجود فوق العالم ، ويكونان موجودين أزلا وأبدا . فلم يبق ههنا الا أن يفسر ذلك السبق بالسبق الزمانى . وهذا محال . وبتقدير الصحة فهو متناقض .

أما انه محال . فلوجهين .

أحدهما : أنه يلزم منه كون الله تعالى زمانيا . وذلك محال .

وأما ثانيا : فيلزم منه كون الزمان زمانيا . وذلك أيضا محال .

وأما بتقدير الصحة ، فهو متناقض . وذلك لأنه اذا كان الله تعالى ، متقدما على العالم تقدما ، لا أول له . وذلك التقدم تقدم زمانى ، لزم اثبات زمان لا أول له . وحينئذ يعود الكلام الى أنه يلزم قدم الزمان والحركة والجسم . فهذا تمام تقرير هذا الاشكال . والجواب : انا نثبت نوعا آخر من التقدم . وراء هذه الأقسام الخمسة التى ذكرتموها . والدليل عليه : انا ببداهة العقل نعلم : أن الأمس متقدم على اليوم . فنقول : تقدم الأمس على اليوم ليس تقدما بالعلية . وذلك لأن المتقدم بالعلية ، يوجد مع المتأخر بالمعلولية (٩) والأمس واليوم لايوجدان معا البتة . وأيضا : ان أجزاء الزمان متشابهة . فيمتنع أن يكون بعضها علة للبعض .

وبهذا الطريق ظهر أنه ليس تقدما بالذات ، ولا بالشرف ،

---

(٨) واجب الوجود علته : ب
(٩) بالعلية : أ

ولا بالمكان . وأيضا : لايمكن أن يكون ذلك التقدم تقدما بالزمان . والالزام أن يكون ذلك الزمان حاصلا فى زمان آخر ، ثم يعود الكلام فى ذلك الزمان ، كما فى الأول . فيفضى الى أن تحصل أزمنة ، لا نهاية لها دفعة واحدة . ويكون كل واحد منها ظرفا للآخر . وذلك محال . لأن مجموع تلك الأزمنة التى لا نهاية لها ، يكون أمسها متقدما على يومها . فيلزم افتقار ذلك المجموع الى زمان آخر ، يحيط به . وذلك محال . لأن الزمان المحيط بذلك المجموع ، يجب أن يكون خارجا عنه . لأن الظرف مغاير للمظروف . ويجب أن لا يكون خارجا عنه . لأن مجموع الأزمنة لابد وأن يدخل فيه كل واحد من آحاد الأزمنة . فيلزم أن يكون ذلك الزمان خارجا عن ذلك المجموع ، وغير خارج عنه . وهو محال فثبت : أن تقدم الأمس على اليوم ، تقدم خارج عن الأقسام الخمسة ، التى ذكرتموها . فلم لايجوز أن يكون تقدم عدم العالم على وجوده ، وتقدم وجود الله تعالى على وجود العالم ، على هذا الوجه ؟ وحينئذ يزول الاشكال المذكور .

البحث الثانى فى تفسير المحدث : وهو ان صحة حدوث الحوادث . اما أن تكون لها بداية ، أو لا تكون .
والقسم الأول باطل . لوجوه :

أحدها : انه لو كان للصحة أول لما كانت الصحة الذاتية حاصلة قبل ذلك المبدأ . واذا لم تكن الصحة الذاتية حاصلة قبل ذلك المبدأ ، فالحاصل قبل ذلك المبدأ اما الوجوب الذاتى ، أو الامتناع الذاتى . فان كان الأول كان القول بقدم العالم : ألزم . وان كان الثانى فالعالم قبل ذلك المبدأ : كان ممتنعا لذاته ، ثم انقلب ممكنا لذاته . وهذا محال . لأن الأمور الذاتية لا تنقلب البتة . ولو جوزنا ذلك ، فحينئذ لا يبقى الوثوق بحكم العقل فى جواز الجائزات ووجوب الواجبات ، وامتناع الممتنعات . ولعل سائر الممتنعات لذواتها تنقلب واجبة لذواتها ، أو بالضد . وكل ذلك باطل .

وثانيها : وهو أنا لو قلنا بانه كان ممتنعا لذاته ، ثم انقلب ممكنا . فحدوث ذلك الامكان اما أن يكون لأمر ، أو لا لأمر ، فان كان لأمر فحدوث ذلك الامكان يكون ممكنا لذاته والكلام فى الامكان الثانى ، كما فى الأول . فيلزم التسلسل . وان كان لا لأمر ، فقد جوزتم أن ما كان ممتنعا لذاته ، انقلب ممكنا لذاته ، لا لأمر . والامكان للممكن واجب . فحصول ذلك الامكان كان ممتنعا لذاته ، قبل ذلك المبدأ ، ثم صار واجبا لذاته . واذا جاز ذلك ، فلم لايجوز فى وجود المحدثات ، أن يقال : انه كان ممتنعا لذاته ، ثم انقلب واجبا لذاته ؟ وحينئذ يلزم نفى الصانع . وهو محال .

وثالثها : ان حدوث ذلك الامكان . اما أن يقال : انه كان موقوفا على حدوث أمر ما ، بأن يوجد شىء بعد عدمه ، أو بأن يعدم شىء بعد وجوده ، أو لم يكن موقوفا على ذلك . فان كل الأول كان الكلام فى اختصاص ذلك الوقت بحدوث ذلك الأمر ، كما فى الأول فيلزم التسلسل . وان كان الثانى لم يكن اختصاص حدوث ذلك الا مكان بذلك الوقت أولى من اختصاصه بسائر الأوقات .

فثبت بهذه الوجوه : أنه لايمكن أن يقال : ان لصحة حدوث الحوادث بداية .

وكذلك القول فى بيان أنه لابداية لصحة تاثير المؤثر فى احداث المحدثات . واذا ثبت ذلك ، كان كون العالم موجود فى الأزل غير ممتنع . وكذلك أيضا يكون تاثير المؤثر فى وجود العالم أزلا غير ممتنع . واذا ثبت هذا ، كان القول بانه يمتنع كون العالم أزليا ، ويمتنع تاثير قدرة الله تعالى فى ايجاد العالم فى الأزل : جمعا بين الحكم بحصول الامتناع فى الأزل ، وبحصول الجواز فى الأزل . وذلك جمع بين النقيضين . وهو محال . وهذا تمام الاشكال .

والجواب عنه : انه لايلزم من قولنا : انه لابداية لصحة حدوث الحوادث : أن يحكم بجواز كون العالم أزليا · والدليل عليه : انا اذا أخذنا هذا الحادث المعين بشرط كونه مسبوقا بالغير · فهذا الحادث المأخوذ مع هذا الشرط ، اما أن تكون لصحة حدوثه بداية · واما أن لا تكون لها بداية · والأول باطل ، لجميع الدلائل التى ذكرتموها · فبقى انه لا بداية لصحة حدوث هذا الحادث المأخوذ مع هذا الشرط · ثم انا نعلم قطعا امتناع كون هذا الحادث أزليا · لأن الأزل عبارة عن عدم المسبوقية بالغير ، وهذا الحادث مأخوذ بشرط كونه مسبوقا بالغير ، والجمع بينهما محال · فثبت : أن القول بأنه لامبدأ لصحة حدوث الحوادث ، لا يقتضى القول بجواز كون ذلك الشىء أزليا ·

المقدمة الثالثة فى شرح مذاهب الناس فى هذه المسألة :

المذاهب الممكنة فى هذه المسألة لاتزيد على خمسة لأنه اما أن يقال : الأجسام محدثة بذواتها وصفاتها · أو يقال : انها قديمة بذواتها وصفاتها · أو يقال : انها قديمة بذواتها محدثة بصفاتها · أو يقال انها بصفاتها محدثة بذواتها · او يتوقف فى كل واحد من هذه الأقسام

أما الاحتمال الأول : وهو القول بأن هذه الأجسام محدثة بذواتها وصفاتها · فهو قول الأكثرين من أرباب الملل · وهم المسلمون ، واليهود ، والنصارى ، والمجوس ·

وأما الاحتمال الثانى : وهو القول بأن الأجسام قديمة بذواتها وصفاتها · فهو قول بعض الفلاسفة وتفصيل مذاهبهم : أن الأجسام الفلكية قديمة بذواتها وقديمة بصفاتها المعينة · الا حركاتها · فان كل واحدة من حركاتها مسبوقة بحركة أخرى ، لا الى بداية · وأما الأجسام العنصرية · فان هيولاها قديمة ، وأما صورها وعراضها فكل واحد منها

---

(١٠) بالعدم : ب

مسبوق بآخر ، لا الى بداية . وهذا مذهب « أرسطاطاليس » وأتباعه من المتقدمين والمتأخرين .

وأما الاحتمال الثالث : وهو أن الأجسام قديمة بذواتها محدثة بصفاتها . فهذا اقول أكثر الفلاسفة الذين كنوا قبل « أرسطاطاليس » ثم هؤلاء فريقان :

الفريق الأول : الذين قالوا : الذوات القديمة كانت أجساما . وهؤلاء منهم من قال : اصل الأشياء هو التراب . وكون العناصر الثلاثة الباقية عنه بالتلطف .

ومنهم من عكس ، وقال : أصل الأشياء هو النار ، وكون العناصر الثلاثة الباقية عنها بالتكاثف .

(ومنهم من قال : أصل الأشياء هو الهواء . وكون العنصر اللطيف عنه : بالتلطف ، وكون العنصرين الكثيفين عنه : بالتكاثف) (١١) .

ومنهم من قال : أصل الأشياء هو البخار ، وكون العنصرين اللطيفين عنه : بالتلطف ، وكون العنصرين الكثيفين عنه : بالتكاثف .

ومنهم من قال : أصل الأشياء هو الماء . ثم ان الماء تحرك ، فاوجبت حركته سخونة ، فتصاعد على وجه الماء من تلك السخونة : زبد وارتفع منه دخان فتكونت الأرض من ذلك الزبد ، والسماء من ذلك الدخان .

ومنهم من قال : أصل العالم أجزاء جسمانية كرية صلبة . ولما كانت أجزاء الخلاء متشابهة ، لم يكن بقاء كل واحد من تلك الأجزاء

---

(١١) ما بين القوسين من : أ

فى حيز معين ، من ذلك الخلاء أولى من حصوله فى حيز آخــر ، فلاجرم وجب فيها أن تكون متحركة من الأزل الى الأبد . ثم اتفــق لتلك الأجزاء أن تصادمت على شكل خاص ، فتمانعت بسبب حركاتها المتدافعة ، فتكونت السماوات بهذا الطريق ، ثم انها لما استدارت وكان باطنها مملوءا من الأجسام عرض لما كان فى غاية القرب من السموات ، أن تسخن جدا ـ وهو النار ـ وعرض لما كان فى غاية البعد من السموات ، أن تكاثف وبرد جدا ـ وهو الأرض ـ والذى كان قريبا من النـــار ، هو الهواء . والذى كان أبعد منه هو الماء . لأن الهواء ألطف وأسخن من الماء ، ثم اختلطت هذه العناصر الأربعة ، بسبب حركات الأجرام الفلكية ، وتولدت المركبات من المعادن والنبات والحيوان .

والفريق الثانى : الذين قالوا : الذوات القديمة ما كانت أجســاما فهؤلاء ثلاث طوائف .

الطائفة الأولى : الذين قالوا : الأجسام مركبة من الهيولى والصورة . فالهيولى كانت قديمة ، وكانت خالية عن الجسم ، ثـم حدثت الصــورة الجسمية فيها ، فحدثت الأجسام .

والطائفة الثانية : الذين قالوا : العالم انما تولد من امتزاج النور بالظلمة ، وأما الأنوار والظلمات ، فانها قديمة . وهذا قول الثنوية .

والطائفة الثالثة : الذين قالوا : أصل الأجسام : الوحدات . وذلك لأن الوحدة اذا كانت مجردة عن الوضع والاشارة ، كانت مجرد وحدات . واذا كانت الوحدة مشارا اليها ، صارت نقطة . فاذا تركبت نقطتــان ، صار خطا . واذا تركب خطان ، صار سطحا . واذا تركب سطحان ، صار جسما . فأصل الأجسام : الوحدات . وهى أمور قديمة قائمة بذواتها . فهذا شرح هذه الأقوال على الاختصار .

الاحتمال الرابع : بأن يقال : العالم قديم الصفات ، محدث الذات . وهذا معلوم البطلان بالبداهة . فلا جرم لم يقبل به قائل .

الاحتمال الخامس : التوقف فى هذه الأقسام وعدم القطع بواحد منها . وهو قول « جالينوس » .

وهذا آخر الكلام فى شرح هذه المقدمات ، التى يجب تقديمها على الشروع فى البراهين :

البرهان الأول : فى اثبات حدوث الأجسام . وهو انا نقول : الأجسام لو كانت أزلية لكانت فى الأزل ، اما ان تكون متحركة ، أو ساكنة . والقسمان باطلان ، فالقول بكونها ازلية باطل . فنفتقر فى تقرير هذا البرهان الى اثبات مقدمات ثلاث :

المقدمة الأولى فى اقامة الدليل على الحصر : فنقول : الدليل عليه : أن كل ما كان متحيزا فلابد وأن يكون مختصا بحيز معين . والمراد منه : أنه لابد وأن يكون بحيث يصح أن يشار اليه بأنه ههنا أو هناك .

اذا عرفت هذا ، فنقول : انه فى الأزل اما ان يكون باقيا فى حيز واحدا ، أو لا يكون كذلك ، بل يكون منتقلا من حيز الى حيز ، والأول هو الساكن ، والثانى هو المتحرك . فثبت : أن الجسم لو كان ازليا ، لكان فى الأزل اما أن يكون متحركا ، أو ساكنا .

المقدمة الثانية : فى اقامة الدلالة على أنه يمتنع كون الأجسام فى الأزل متحركة : ويدل عليه وجوه :

الأول : ان الحركة ماهيتها وحقيقتها ، أنها انتقال من حالة الى حالة . والانتقال من حالة الى حالة ، لابد وأن يكون مسبوقا بحصول

الحالة المنتقل عنها . فاذن حقيقة الحركة من حيث انها تلك الحقيقة ، تقتضي المسبوقية بالغير . وحقيقة الآزل من حيث انها هذه الحقيقة تنافى المسبوقية بالغير ، فوجب أن يكون الجمع بين الحركة والأزل محـــالا ممتنعا لذاته .

البرهان الثانى : انا اذا فرضنا أن كل دورة من دورات الفلك ، كانت مسبوقة بدورة أخرى ، لا الى أول . فحينئذ يكون كل واحـــدة من تلك الدورات مسبوقه بعدم لا أول له ، فتكون العدمــات بأسرهـــا مجتمعة فى الأزل . وانما الترتيب فى الوجودات ، لا فى العدمات . فاذن جميع العدمات السابقة على كل واحدة من هذه الوجودات ، كانت مجتمعة فى الازل . فاما أن يحصل مع مجموع تلك العدمات الحاصـلة فى الأزل شىء من الوجودات ، أو لم يحصل . والأول باطل . والالزم أن يكون السابق مقارنا للمسبوق . وهو محال . واذا بطل القسم الأول تعين القسم الثانى ، وهو أنه لم يحصل فى الأزل شىء من الوجودات . وذلك يقتضى أن يكون لمجموع الوجودات بداية وأول . وهو المطلوب .

البرهان الثالث : وهو أنه اما أن يقال : حصل فى الأزل شىء من هذه الحركات ، او لم يحصل . فان لم يحصل فى الأزل شىء من هذه الحركات والحوادث ، وجب أن تكون لمجموع هذه الحركات والحــوادث بداية وأول . وهو المطلوب . وان حصل فى الأزل شىء من هذه الحركات ، فتلك الحركة الحاصلة فى الأزل . ان لم تكن مسبوقة بغيرها كانت تلك الحركة أول الحركات . وهو المطلوب . وان كانت مسبوقة بغيرها ، لزم أن يكون الازل مسبوقا بغيره . وهو محال .

البرهان الرابع : ان فى مدة دورة واحدة من أدوار « زحـل » تتحرك الشمس ثلاثين دورة . فاذن عدد دورات « زحل » تكون أقـل من دورات « الشمس » وكل ما كان أقل من غيره ، فهو متناه . فاذن

عدد دوراته متناه ، فلحركة « زحل » بداية . واذا كان كذلك ، وجب أن يكون أيضا لجميع الحركات بداية . لأن ضعف المتناهى مرارا متناهية ، يكون متناهيا .

البرهان الخامس : اذا فرضنا الحوادث الماضية من اليوم الى الأزل جملة ، ومن زمان الطوفان الى الأزل جملة أخرى . فلاشك أن الجملة الأولى أزيد من الجملة الثانية ، بما بين زمان الطوفان الى هذا اليوم . فاذا طبقنا فى الوهم الطرف المتناهى من الجملة الزائدة ، على الطرف المتناهى من الجملة الناقصة ، حتى يقابل كل فرد من أفراد احدى الجملتين بما يشابهه فى المرتبة من الجملة الأخرى . فان لم تنقص الجملة الناقصة عن الزائدة فى الطرف الآخر ، كان الشىء مع غيره ، كهو ، لا مع غيره . وهذا محال . وان انقطعت الجملة الناقصة من ذلك الطرف ، كانت متناهية من ذلك الطرف ، وكانت متناهية من جانب الأزل . والزائد زاد عليها بمقدار متناه ، والزائد على المتناهى بمقدار متناه يكون متناهيا . فالكل متناه فى جانب الأزل .

البرهان السادس : لو كانت الأدوار الماضية غير متناهية ، لكان حدوث اليوم موقوفا على انقضاء ما لانهاية له ، وانقضاء ما لانهاية له محال ، فيلزم أن يكون حدوث اليوم موقوفا على شرط محال ، والموقوف على الشرط المحال ، لايوجد . فكان يلزم أن لا يوجد اليوم . وحيث وجد ، علمنا : أن الأمور المنقضية قبل هذا اليوم ، متناهية . فثبت بهذه البراهين : أن القول بكون الأجسام متحركة فى الأزل محال .

المقدمة الثالثة : فى بيان أنه يمتنع كون الأجسام ساكنة فى الأزل

واعلم أنا نحتاج فى هذا المقام الى اقامة الدلالة على أن السكون أمر وجودى . والفلاسفة يزعمون : أنه عبارة عن عدم الحركة ، عما من شأنه أن يتحرك . وانما افتقرنا الى اثبات هذه المقدمة . لأن دليلنا على

أن السكون يمتنع أن يكون أزليا : هو أن نقول : لو كان السكون أزليا ، لما جاز ، زواله . وقد جاز ، زواله . فوجب أن لايكون أزليا . ولو كان السكون أمرا عدميا ، لما صح هـــذا الكلام . لأن زوال العدم فى الأزل جائز بالاتفاق . اذ لو لم يجز ذلك ، لبطل القول بحدوث العـــالم . فان للسائل أن يقول : لو كان العالم محدثا ، لكان عدمه أزليا . ولـــو كان عدمه أزليا ، لما زال بسبب طريان الوجود . وحيث وجد العالم ، علمنا : أن عدم العالم ما كان أزليا . فان لم يكن عدمه أزليا ، كــــان وجوده أزليا ، فكان العالم قديما . فثبت : أنه لايمكننا أن نقول : كل ما كان أزليا ، امتنع زواله بل يجب تخصيص هذه الدعوى بالأمــور الوجودية . فيقال : كل ما كان موجودا فى الأزل ، امتنع زواله . فاذا كان كذلك ، فحينئذ نفتقر الى اثبات كون السكون أمرا وجوديا ، حتى يستقيم الكلام .

اذا عرفت ذلك ، فنقول : الدليل على أن السكون أمر وجــودى : أنا نرى الجسم الواحد يصير ساكنا ، بعد أن كان متحركا . وبالعكس . فتبدل هاتين الحالتين ، مع بقاء الذات فى الحالتين ، يقتضى كــون احدى هاتين الحالتين أمرا وجوديا . واذا ثبت ذلك ، لزم كون كل واحد منهما أمرا وجوديا . وذلك لأن الحركة عبارة عن الحصول فى الحيز ، بعد أن كانت فى حيز آخر ، والسكون عبارة عن الحصول فى الحيز ، بعد أن كان فى نفس ذلك الحيز ؛ فالحركة والسكون متساويان فى تمام الماهية ، وانما الاختلاف بينهما فى كون الحركة مسبوقة بحالة أخرى ، وكون السكون ليس كذلك . وكون الشىء مسبوقا بغيره ، وصف عرضى . والأوصاف العرضية لا تقدح فى اتحاد الماهية . فثبت : أن الحركـــة والسكون متساويان فى تمام الماهية والحقيقة . فاذا كان أحدهما وصــفا ثبوتيا ، لزم كون الآخر ثبوتيا قطعا . فثبت بما ذكرنا : أن الســكون وصف ثبوتى .

واذا قامت الحجة على صحة هذه المقدمة ، فلنرجع الى المطلوب . فنقول : لو كان السكون ازليا ، لامتنع زواله ، ولا يمتنع زواله . فوجب أن لايكون أزليا ، بيان الشرطية : انه بتقدير أن يكون أزليا ، فاما أن يكون واجبا لذاته ، أو ممكنا لذاته . فان كان واجبا لذاته ، ظهر انه يجب أن لايزول أصلا . وان كان ممكنا لذاته ، فالمؤثر فيه اما أن يكون فاعلا بالاختيار ، أو موجبا بالذات . والأول محال . لأن الفاعل (١٢) بالاختيار انما يفعل بواسطة القصد والاختيار . والقصد الى تكوين الشيء ، لا يتحقق الا عند عدمه ، أو حال حدوثه وعلى التقديرين فكل مايقع بالفاعل المختار ، كان محدثا . والقديم لايكون محدثا ، فيمتنع أن يكون المؤثر فى وجود القديم فاعلا مختارا . فثبت : أنه لو كان له مؤثر لكان ذلك المؤثر لابد وأن يكون موجبا بالذات . ثم ذلك الموجب ان كان ممكنا عاد الكلام فيه ، وان كان واجبا فان لم يتوقف تاثيره فى وجود ذلك القديم على شرط أصلا ، لزم من وجوب وجود تلك العلة ، وجوب وجود المعلول . فيلزم امتناع العدم على ذلك القديم . وان توقف تأثيره على شرط ، فذلك الشرط لابد وأن يكون المؤثر فيه موجبا بالذات ، وواجبا بالذات ، والاعاد المحال المذكور . وحينئذ يلزم من امتناع التغير على العلة ، وعلى شرط العلة ، امتناع التغير على المعلول . فثبت بما ذكرنا : أن كل ما كان موجودا فى الأزل ، فانه يمتنع زواله . وانما قلنا : ان الزوال على السكون جائز . وذلك لأن كل متحيز ، فانه يمكن خروجه عن حيزه ، وبتقدير خروجه عن حيزه ، فانه يبطل ذلك السكون .

بيان المقام الأول من وجهين :

الأول : ان كل متحيز يفرض . فانه اما أن يكون مركبا أو بسيطا . فان كان مركبا فانه لابد وأن يحصل فيه بسائط . فاذا اخذنا بسيطا

---

(١٢) المختار : أ

واحدا من تلك البسائط ، فلا شك أنه يفرض فيه جانبان . وطبيعة كل واحد من ذينك الجانبين مساوية لطبيعة الجانب الآخر ، والا لكان ذلك الجزء مركبا . وقد فرضناه بسيطا . هذا خلف . وان كانت طبيعة كل واحد من ذينك الجانبين مساوية لطبيعة الجانب الآخر ، وكل شيئين متساويين ، وجب أن يصح على كل واحد منهما مايصح على الآخر ، فاذن الجانب الذى يلاقيه أو يحاذيه بيمينه ، يصح أن يلاقيه أو يحاذيه بيساره ، ولا يمكن ذلك الا اذا انقلب فى حيزه ، حتى يصير يمينه يسارا ، أو يساره يمينا . فثبت : أن كل جزء يفرض ، فانه يصح عليه الحركة . واذا تحرك ، فقد بطل ذلك السكون . لأنه لا معنى للسكون ، الا ذلك الحصول . واذا بطل ذلك الحصول ، فقد بطل ذلك السكون .

الوجه الثانى : انا نكتفى (*) هنا بالزام الخصم . وذلك لأن الأجسام عندهم اما فلكية أو عنصرية ، أما الفلكيات فانها عندهم متحركة على سبيل الوجوب . وأما العنصريات فكل واحد من أجزائها جائز الحركة . وعلى كلا التقديرين يثبت أن زوال السكون جائز . فثبت بما ذكرنا : أن السكون لو كان أزليا ، لما جاز زواله . وثبت أنه يجوز زواله ، فيلزم أن لا يكون السكون أزليا . ولما ثبت أنه يمتنع أن يكون الجسم فى الأزل ساكنا ، ويمتنع أن يكون فى الأزل متحركا ، وثبت أنه لو كان أزليا ، لكان اما ساكنا واما متحركا . ثبت : أن الجسم يمتنع ان يكون ازليا . وهو المطلوب .

وهذا تمام هذا القول فى تحرير هذا الدليل . وبالله التوفيق .

فان قيل : لانسلم أن الجسم لو كان أزليا ، لكان اما متحركا ، واما ساكنا . قوله : « والدليل عليه : وهو أن كل جسم ، فانه لابد وأن

(*) أن يكتفى بها : ب

يكون حاصلا فى حيز ، واذا كان كذلك ، فان بقى مستقرا فيه ، فهو الساكن ، وان لم يبق مستقرا فيه ، فهو المتحرك » .

قلنا : هذا التقسيم بناء على قولكم : ان كل جسم ، فانه لا بد وان يكون حاصلا فى الحيز ، فما المراد من الحيز الذى جعلتموه ظرفا للجسم : وتقريره : أن المسمى بالحيز . اما أن يكون معدوما أو موجودا فان كان معدوما ، كان نفيا محضا ، وعدما صرفا . والقول بكون الجسم حاصلا فى العدم المحض ، والنفى الصرف ، غير معقول . وأما ان كان المسمى بالحيز أمرا موجودا ، فذلك الموجود اما أن لايمكن أن يشار اليه اشارة حسية ، أو يمكن . فان لم يمكن استحال حصول الجسم فيه . لأن الجسم الموجود يجب أن يكون ، بحيث يمكن أن يشار اليه شارة حسية . فاذا كان المسمى بالحيز موجودا ، ويمتنع أن يشار اليه اشارة حسية ، كان القول بجعل الحيز ظرفا للجسم : جمعا ببن النقيضين . وهو محال . وأما ان كان المسمى بالحبز ، أمرا يشار اليه اشارة حسية ، فكونه كذلك ، اما أن يكون بالاستقلال ، أو بالتبعية . فان كان بالاستقلال كان المسمى بالحيز جسما . والقول بكون الجسم حاصلا فى الحيز ، يرجع حاصله الى كون الجسم حاصلا . فى الجسم . ثم المراد من هذه الظرفية : ان كان هو الحلول ، كان ذلك قولا بتداخل الأجسام . وهو محال . وان كان المراد منه هو المماسة ، لزم أن يكون جسم مموس جسم آخر . وذلك يوجب القول بوجود أجسام لانهاية لها . وأنتم تنكرون ذلك . وأما ان كان المسمى بالحيز أمرا مشارا اليه اشارة حسية ، على سبيل التبعية . فذلك هو العرض .

فيرجع حاصل قولنا الجسم فى الحيز : أن الجسم حاصل فى العرض ، الا أن ذلك أيضا باطل من وجهين :

أحدهما : أن العرض حاصل فى الجسم ، فلو كان الجسم حاصلا فى العرض لزم الدور . **والثانى** : أنكم تقولون : الجسم انتقل من هذا الحيز الى حيز آخر . فلو كان المراد من الحيز هو العرض ، لزم أن يكون المراد من قولنا : انتقل الجسم من حيز الى حيز ، هو أنه انتقل الجسم من عرض الى عرض . وكل ذلك محال . فثبت : أن القول بكون الجسم حاصلا فى الحيز ، أمر باطل محال فكان التقسيم الذى فرعتموه عليه أولى بالاستحالة والفساد . ثم انا نترك الاستدلال على فساد هذا المذهب ، ونطالبهم بتفسير الحيز ، وبتفسير كون الجسم مظروف الحيز . فان بمجرد المطالبة بهذا التفسير ، يصعب الكلام على المستدل .

لايقال : الحيز له تفسيران :

أحدهما : ما اتفق عليه جمهور المتكلمين . وهو أنه ليس أمرا وجوديا بل هو أمر يفرضه الذهن ، ويقدره العقل ، ويحكم بكون الجسم حاصلا فيه .

والثانى : ماذكره قدماء الفلاسفة . وهم القائلون بأن المكان هو البعد ، وهو مجرد الطول والعرض والعمق ، الذى لايكون حالا فى مادة والجسم عبارة عن الطول والعرض والعمق مع المادة . فاذا حصل الجسم فى المكان ، فالمعنى أنه نفذ بعد الجسم فى ذلك البعد المجرد عن المادة ، المسمى بالمكان .

فالوا : والذى يدل على وجود هذا البعد المسمى بالمكان وجوه :

أحدها : انه لاشك أن بين طرفى الطاس مقدارا من البعد . فالطاس المملوء من الماء اذا قدرنا أن الماء خرج منه ولم يدخل الهواء فيه ، فمع هذا الفرض لابد وأن يبقى بين طرفى الطاس مقدار من البعد والامتداد . وذلك البعد قد فرضناه خاليا عن الأجسام . فثبت : أن المكان هو البعد .

وثانيها : انا لو قدرنا حجرا واقفا فى ماء جار ، فالشىء الساكن لا معنى لسكونه ، الا أنه بقى فى مكانه أكثر من زمان واحد . ولا يمكن أن يكون المكان مفسرا بالسطح المحيط ، لأن الماء اذا كان جاريا على ذلك الحجر ، لم يبق ذلك الحجر ملاقيا لسطح واحد ، أزمنة كثيرة . فلو كان المكان عبارة عن السطح ، لوجب أن لا يكون ذلك الحجر واقفا . ولما دلت المشاهدة على أنه واقف ساكن ، علمنا : أنه لابد وأن يكون المكان أمرا آخر ، مغايرا للسطح المحيط . وما ذاك الا ذلك البعد الذى نفذ بعد الجسم الواقف فيه .

وثالثها : ان كل أحد يعلم بالضرورة أن بين طرفى الآنية مقدارا من البعد . وذلك المقدار من البعد ، ليس هو الجسم . والالزم القول بكون العالم ملاء . وذلك محال . والا لكانت الحركة ممتنعة على الأجسام . فثبت : أن البعد المفترض بين طرفى الآنية ليس بجسم . ولاشك أن الجسم ينفذ فيه وينطبق بعده عليه . فثبت : أن المكان بعد .

لأنا نقول :

أما التفسير الأول : فهو باطل قطعا . وذلك لأن المسمى بالحيز ، اما أن لا يكون له وجود فى الخارج ، واما أن يكون له وجود فى الخارج . فان لم يكن له وجود فى الخارج ، امتنع أن يكون الجسم الموجود فى الخارج حاصلا فيه . لأن ما لا يكون موجودا فى الخارج ، امتنع حصول الجسم فيه فى الخارج ، وأما ان كان له وجود فى الخارج ، فحينئذ يرجع التقسيم المذكور بتمامه .

واما التفسير الثانى : وهو أن القول بأن المكان عبارة عن البعد المجرد . فنقول : هذا باطل قطعا . ويدل عليه وجوه ثلاثة :

أحدها : ان طبيعة البعد اما أن تكون قابلة للحركة ، واما أن لاتكون قابلة لها . فان كانت قابلة للحركة ، فاذا كان المكان هو بعدا ،

كانت الحركة على المكان جائزة لكن الحركة انما تكون من مكان الى مكان ، فيلزم أن يكون للمكان مكان آخر ، ويلزم التسلسل . وهـــو محال . وان لم تكن قابلة للحركة . فالبعد القائم بالجسم ، لايكون قابلا للحركة . فاذن الجسم قارنه مـا يمنع من الحركة ، فوجب أن لاتصح الحركة على الجسم . وذلك محال :

لايقال : لم لايجوز بأن يقال كون البعد قابلا للحركة ، مشروط بكون البعد حالا فى المادة . فاذا كان مجردا كان شرط صحة الحركة زائلا ، فكانت صحة الحركة غير حاصلة .

لأنا نقول : المادة اما أن يكون لها فى حقيقة ذاتها ، وخصوصيه ماهيتها بعد وامتداد . واما أن لايكون . فان كان لها فى حقيقة ذاتها **بعد وامتداد ، فتكون المادة لذاتها ، لا لصفة مغايرة لها ، ممتدة فى** الجهات . وعلى هذا التقدير يمتنع كون الامتداد أمرا حالا فى المادة ، **وان لم يكن للمادة فى خصوصية ذاتها بعد وامتداد ، كانت الحركة على مثل هذا الشىء ممتنعة لذاتها . واذا كان كذلك ، امتنع أن يكون ذلك شرطا فى صحة الحركة على البعد والامتداد .**

والوجه الثانى فى بيان انه يمتنع كون المكان بعدا : أن البعد كان من حيث انه هو هو غنيا عن المادة ، امتنع حلوله فى المادة . فكـان يجب أن لايحل البعد فى المادة أصلا . وان كان مفتقرا الى المـــادة ، امتنع كونه مجردا عن المادة .

الوجه الثالث : هو أن المكان لو كان عبارة عن البعد ، والمتمكن له بعد آخر ، يلزم منه تداخل البعدين . وهو محال . أما أولا : فلأنه يقتضى الجمع بين المثلين . وهو محال . وأما ثانيا : فلأن البعـدين طرفى الاناء ، اذا كان ذراعا واحدا ، فلو كان هناك بعدان أحدهمـا بعد المكان ، والثانى بعد المتمكن ، لزم القول بكون الذراع الواحد :

ذراعين . وذلك محال . فثبت بهذه الوجوه : فساد القول بأن المكان هو البعد .

سلمنا : أن القول بالحيز : معقول . فلم قلتم : ان الجسم لابد وأن يكون اما ساكنا فى الحيز ، واما متحركا ؟

بيانه : ان المتحرك هو الذى حصل فى الحيز ، بعد ان كان فى حيز آخر ، والساكن هو الذى حصل فى الحيز ، بعد أن كان فى نفس ذلك الحيز . فاذن كونه ساكنا متحركا ، مشروط بكونه موجودا قبل ذلك . فاذن الجسم فى أول زمان حدوثه ، يجب أن لايكون ساكنا ولا متحركا ، واذا ثبت هذا ، بطل قولكم : انه لا واسطة بين كون الجسم ساكنا أو متحركا .

سلمنا : ان الجسم لو كان ازليا ، لكان اما ان يكون ساكنا واما ان يكون متحركا . فلم قلتم : انه يمتنع كون الجسم فى الأزل متحركا ؟ والدلائل الستة التى عولتم عليها فى بيان امتناع كون الجسم متحركا فى الأزل : هى بأسرها معارضة بوجه واحد . وهو أن وجود الحركة وتأثير المؤثر فى ايجاد الحركة فى الأزل ، اما ان يكون ممتنعا لعينه ولذاته ، واما ان لايكون ممتنعا لعينه ولذاته . فان كان ممتنعا لذاته ، وجب أن لايزول ذلك الامتناع قط . لأن ما بالذات لايزول فوجب أن لاتوجد الحركة أصلا . وأما ان كان وجود الحركة الأزلية وايجاد الحركة فى الأزل ليس ممتنعا لذاته . فاما أن يكون ممتنعا لغيره ، أو لايكون كذلك .

فان كان ممتنعا لغيره ، فذلك المانع ان كان واجبا لذاته ، امتنع زواله . وكان يجب امتناع زوال ذلك الامتناع وان كان واجبا أيضا لغيره ، كان الكلام فيه كما فى الأول . فيلزم التسلسل . وأما ان كان وجود

الحركة الأزلية غير ممتنعة لذاتها ، ولا لغيرها ، امتنع الحكم عليها بالامتناع ودلائلكم عليها تقضى بالامتناع ٠ فكانت باطلة ٠

لايقال : المانع من حصول الحركة هو تحقق مسمى الأزل ٠ لأن الحركة تقتضى المسبوقية بالغير ، والأزل ينافى المسبوقية بالغير ٠ فالجمع بينهما محال ٠

لأنا نقول : مسمى الأزل حيث ثبت وتحقق ، ان كان واجب الثبوت لذاته ، امتنع زواله قط ، فكان يجب أن لا يزول ذلك الامتناع أبدا ، وان لم يكن واجب الثبوت لذاته ، كان ثبوته لأجل شىء آخر ٠ والكلام فى ذلك الثانى ، كما فى الأول ٠ ولا يتسلسل ، بل ينتهى بالآخرة الى واجب الوجود لذاته ٠ وحينئذ يلزم من امتناع زوال الواجب لذاته ؛ امتناع زوال مسمى الأزل ، ويلزم من امتناع زواله أن لايزول قط امتناع حدوث الحركة ٠ ولما كان ذلك باطلا ؛ علمنا : أن الحركة لايمتنع حصولها فى الأزل ٠

سلمنا : أن الجسم يمتنع أن يكون متحركا فى الأزل ٠ فلم لايجوز أن يكون ساكنا ؟ قوله : « لأن السكون أمر ثبوتى ، والثابت الأزلى يمتنع زواله » قلنا : لا نسلم أن السكون أمر ثبوتى ٠

وقوله : « الدليل عليه : أن الجسم يتحرك بعد ان كان ساكنا ، وبالعكس ٠ وذلك يوجب كون احدى الحالتين أمرا ثبوتيا » ٠

نقول : لانسلم أن تبدل احدى الحالتين بالأخرى ، يوجب كون احدى الحالتين ثبوتية ٠ والذى يدل عليه وجوه :

أحدها : أن الحوادث عندكم ممتنعة الحدوث فى الأزل ، ثم انقلبت جائزة الحدوث فيما لا يزال ٠ فههنا تبدل الامتناع بالصحة ، مع أنه

لايصح (١٣) أن يكون الامتناع أمرا ثبوتيا . وتكون الصحة أمر ثبوتيا .

أما أن الامتناع لايكون أمرا ثبوتيا ، فلأن الامتناع لو كان امـرا ثبوتيا ، لكان الموصوف به ثبوتيا ، فيلزم أن يكون ممتنع الثبوت ثابتا . وهو محال . وأما أن الامكان لايمكن أن يكون امرا ثبوتيا . فـذلك لأنه لو كان أمرا ثبوتيا ، لا متنع كونه واجبا لذاته ، بل يكون ممكنا لذاته . فيكون امكانه زائدا عليه . ويلزم التسلسل .

والوجه الثانى . فى بيان أن تبدل احـدى الحـالتين بالأخرى ، لا يقتضى كون احدى الحالتين أمرا ثبوتيا ، ولاتجدد أمر فى المحـل : ذلك لأنه قبل حصول الحادث المعين ، لا يصدق أن الله تعالى عالم بحصوله فى هذا الوقت ، لأنه لو صدق عليه أنه عالم بحصوله فى ذلك الوقت ، مع أنه غير حاصل فى ذلك الوقت ، لكان ذلك جهلا . وهو على الله تعالى محال . ثم انه اذا حصل ذلك الحادث ، فانه يصدق على الله تعالى أنه عالم بحصوله فى ذلك الوقت . فاذن صدق على الله تعالى أنه ما كان عالما بحصوله فى ذلك الوقت ، ثم صار عالما بحصوله فى ذلك الوقت . فلو اقتضى صدق هذه القضية ، حدوث أمر وتجدد وصف لزم حدوث شىء فى ذات الله . وذلك عندكم محال .

الوجه الثالث : ان الجسم قبل حدوث العرض المعين فيه ، ما كان محلا لذلك العرض ، ثم اذا حصل ذلك العرض ، فقد صـار محـلا لذلك العرض . فيلزم أن يكون كونه محلا لذلك العرض ، غرضا آخر ، ثم انه على هذا التقدير ، يصير محلا لذلك العرض الآخر ، بعد انه ما كان كذلك . فيلزم : أن يكون كونه محلا لتلك المحلية ، عرضا آخـر . ويلزم التسلسل .

---

(١٣) لا يمكن : أ .

لا يقال : انه لا معنى لكونه محـــلا لذلك العرض ، وكون ذلك العرض حالا ، الا مجرد حصول ذلك العرض فيه .

لانا نقول : ليس كون الجسم محـلا لذلك العرض ، وكـون ذلك العرض حالا فى ذلك الجسم ، هو نفس ذلك العرض ولذاته . لانه يمكن العلم بذات ذلك العرض ، وذات ذلك الجسم ، مـع الشـك فى كون ذلك العرض حالا فى ذلك الجسم ، وكـون ذلك الجسم محـلا لذلك العرض . والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم . فعلمنا : أن المحلية والحالية صفتان مغايرتان لذات ذلك العرض ، ولذات ذلك الجسم .

سلمنا : أن صدق قولنا : لم يكن ثم كان : يقتضى كون احـــدى الحالتين أمرا ثبوتيا (١٤) . فلم لايجوز أن تكون الحركة أمرا ثبوتيا ، وأن يكون السكون عبارة عن عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك ؟

قوله : « الحركة والسكون كل واحد منهما عبارة عن الحصول فى الحيز . ولا تفاوت بينهما الا فى وصف عرضى » .

قلنا : لا نسلم أن الحركة عبارة عن الحصول فى الحيز الثانى . والدليل عليه : أنه متى حصل فى الحيز الثانى ، فقد انقطعت الحركة وانتهت . ونهاية الشىء لاتكون نفس ذلك الشىء ، بل الحركة عبـارة عن كونه منتقلا عن الحيز الأول الى الحيز الثانى . وذلك الانتقال أمر متقدم على الحصول فى الحيز الثانى .

سلمنا : أن السـكون أمر ثبوتى . فلم قلتم : ان الثـابت الأزلى لا يزول ؟ قوله : « لأن ذلك الأزلى اما أن يكون واجبا لذاته ، واما أن يكون معلولا لما يكون واجبا لذاته . وعلى التقديرين ، فانه يلزم امتناع العدم عليه » .

---

(١٤) ايجاده : ب .

قلنا : أنتم سلمتم أن العدم الأزلى جائز الزوال . ولايمتنع ايضا أن يكون تأثير العلة فى معلولها : موقوفا على شرط عدمى أزلى .

اذا ثبت هذا ، فنقول : لم لايجوز أن يكون الواجب لذاته : علة لوجود ذلك الأزلى ، الا أن تأثيره فى ايجابه كان موقوفا على شرط عدمى أزلى ، ثم ان ذلك الشرط العدمى الأزلى زال . ولما زال شرط التأثير ، لاجرم زال الأثر . وهذا سؤال قوى .

ثم نقول : قولكم « الأزلى لايزول » منقوض بأمور :

أحدها : أنه تعالى كان عالما فى الأزل بأن العالم سيوجد ، فاذا أوجده لم يبق علمه بأن العالم سيوجد ، والا كان ذلك جهلا . فـــاذن علمه بأن العالم سيوجد أزلى ، مع أنه قد زال .

وثانيهـــا : ان الله تعالى كان موصوفا فى الأزل بانه يصح منـــه ايجاد العالم فى لايزال ابتداء . ثـــم اذا أوجـــد الله تعـــالى العالم ، استحال بعد ذلك أن يصح منه ايجاد العالم ابتداء . والا لكان ذلك ايجاد الموجود . وانه محال . فتلك الصحة : حكم أزلىٌ . وقد زال .

وثالثها : ان النسخ عندكم عبارة عن رفع الحكم . وذلك الحـــكم المرفوع اما أن يقال : انه كان حدثا ، او كان قديما . والأول محال والالزام كون ذات الله تعالى محلا للحوادث . فبقى القسم الثانى وهو ان ذلك الحكم المرفوع كان اذن قديما . فارتفاعه يكون زوالا للقديم .

سلمنا : أن الثابت الأزلى لا يزول . فلم قلتم بان كل سكون ، فانه ممكن الزوال ؟ وهذا باطل . لأنا نشاهد بعض الأجسام متحركة . ولكن لم لايجوز أن يكون بعض الأجسام مختصــا بأحياز معينة ، على سبيل الوجوب ، بحيث يمتنع خروجها عن تلك الأحياز ؟ فانكم ما لم تبطلوا هذا الاحتمال ، لايتم لكم اثبات أن كل جسم محدث .

قوله : « كل متحيز فانه لابد وأن يفترض فيه جانبان متساويان فى تمام الماهية . وكل شيئين متساويين فى تمام الماهية ، فانه يصح على كل واحد منهما ما يصح على الآخر وذلك يقتضى صحة الحركة على ذلك المتحيز » .

قلنا : لو افترض فى كل متحيز جانبان لزم كون الجسم قابلا لانقسامات لانهاية لها . وذلك محال بالدلائل الدالة على اثبات الجوهر الفرد . ولما بطل ذلك ، فسدت هذه المقدمة . وبالله التوفيق .

الجواب : أما الاستفسار عن الحيز . فنقول : ان كل أحد يعلم بالضرورة : أن كل متحيز فانه يصح أن يشار اليه بالحس ، بانه هنا أو هناك . وهذا القدر معلوم بالضرورة . ويكفينا بناء الفرض على هذا المقدار وذلك لأن كونه هنا أو هناك ، اما أن يبقى مستمرا ، أو لايبقى . فان بقى مستمرا فهو الساكن ، وان لم يبق فهو المتحرك . وهذا القدر واف بتقرير هذه المقدمة .

وأما الخوض فى بيان أن حقيقة المكان ما هى ؟ فلا حاجة بنا فى المسألة اليه .

قوله : « الجسم فى أول حدوثه ليس بمتحرك ولا ساكن » قلنا : كلامنا فى الجسم الباقى ولاشك أن الجسم حال بقائه لابد وأن يكون اما متحركا واما ساكنا . ثم انا ذكرنا الدلائل الستة على أن الجسم يمتنع أن يكون متحركا فى الأزل .

قوله : « انه لا بداية لصحة وجود الحركة ، فيلزم صحة كون الحركة أزلية » قلنا : قد ذكرنا : أن الشىء اذا أخذ بشرط كونه مسبوقا بالعدم ، فهو مع هذا الشرط لا أول لصحته . ثم انه لم يلزم منه صحة كون هذا الشىء بهذا الشرط أزليا . فكذا ههنا .

قوله : « لم قلتم بانه لما صدق على الشيء ، أنه لم يكن كذا ، ثم صار كذا ، فانه يقتضى كون احدى الحالتين امرا ثبوتيا » .

قلنا : احدى الحالتين ان كانت ثبوتية فهو المقصود . وان كانت عدمية فالحالة الثابتة رافعة لها . ورافع العدم ثبوت . فالحالة الثابتة يجب أن تكون ثبوتية .

وأما النقوض التى ذكرتموها ، فهى نقوض على مقدمة بديهية . فلا تستحق الجواب .

قوله : « الحركة ليست عبارة عن حصول الجوهر فى الحيز الثانى ، بل عن حالة متقدمة على هذا الحصول . وهو انتقاله من الحيز الأول الى الحيز الثانى » .

قلنا : ان الحصول فى الحيز الأول لما عدم ، بقى « الآن » الذى هو أول زمان ذلك العدم . ولا بد وان يكون الجسم قد حصل فى حد آخر ، من حدود المسافة . فاذن لا معنى للحركة الا حصول المماسة الثانية فى « الآن » هو أول زمان عدم المماسة الأولى .

قوله : « لم لايجوز أن يكون تأثير العلة الواجبة لذاتها ، فى وجود ذلك المعلول الأزلى ، كان موقوفا على شرط عدمى أزلى ، فلما زال ذلك الشرط الأزلى ، زال ذلك المعلول الأزلى » ؟ .

قلنا : شرط التأثير لايمكن أن يكون عدميا ، لأن قبل حصول ذلك الشرط . ان بقيت العلة مؤثرة ، لم يكن ذلك الذى فرضناه شرطا لذلك التأثير : شرطا له . وان لم تبق العلة مؤثرة ، فحينئذ تكون مؤثرية تلك العلة فى ذلك المعلول : معلولة (١٥) بذلك العدم ، فيكون العدم

---

(١٥) معللة : ب .

علة لتلك المؤثرية ، فيكون العدم علة للأمر الوجودى . وهو محال .
وأما النقوض التى ذكرتموها على قولنا : « الأزلى لا يزول » فهى غير واردة . وذلك لأن الذى وقع فيه التغير ، هو النسب والاضافات . والنسب والاضافات لا وجود لها فى الأعيان .

قوله : « لو افترض فى كل متحيز جانبان ، للزم أن يكون كل متحيز قابلا للقسمة ، لا الى نهاية » .

قلنا : ان من المعلوم بالضرورة : أن كل متحيز ، فان الجانب الذى منه يلى السماء ، غير الجانب الذى منه يلى الأرض . وما كان معلوم الثبوت بالضرورة ، لا يمكن انكاره . وبالله التوفيق .

البرهان الثانى : فى اثبات حدوث الأجسام : فنقول الأجسام متناهية فى المقدار . وكل ما كان متناهيا فى المقدار ، فهو محدث . فالأجسام محدثة .

والذى يدل على أن الاجسام متناهية فى المقدار وجهان :

الوجه الأول : الأجسام لو كانت غير متناهية ، أمكن أن يفرض فيها خطان متوازيان : أحدهما غير متناه . والآخر متناه . فاذا زال الخط المتناهى عن الموازاة الى المسامتة . فلابد وأن يحدث فى الخط الذى هو غير متناه ، نقطة . هى أول نقطة المسامتة لكن ذلك محال فى الخط الذى هو غير متناه . لأن كل نقطة فرضناها فيه ، وجعلناها أول نقطة المسامتة ، كانت المسامتة مع النقطة التى فوقها ، حاصلة قبل المسامتة معها . فاذن يلزم أن يحصل فى الخط الغير المتناهى ، نقطة هى أول نقطة المسامتة . وأن لايحصل . وهو محال . وهذا المحال انما يلزم من فرضنا ذلك الخط غير متناه ، واذا فرض الخط غير متناه ، وجب أن يكون محالا باطلا .

والوجه الثانى فى بيان أن الأجســـام يجب أن تكون متنــاهية :
و كانت الأجسام غير متناهية ، أمكننا أن نفرض فيها خطا غير متناه . وليكن ذلك الخط : خط (أب) ويمكننا أن نفرض فى وسط هـــذا الخط نقطتين : احداهما نقطة (ج) والأخرى نقطة (د) فنقول : خط (ج ا من جانب (ج) متناه ، ومن جانب (ا) غير متناه . وخط (دا) أيضا كذلك . لكن خط (جا) أقل من خط (دا) بمقدار خط (جد) وليكن ذلك المقدار شبرا واحدا .

واذا تلخص هذا ، فنقول : عدد الأشـبار الموجــودة فى الخط الناقص ، ان كانت مساوية لعدد الأشبار الموجودة فى الخط الزائد ، كان الشىء مع غيره ، كهو لامع غيره . وهذا محـــال . وان كـــانت أنقص منه ، فذلك التفاوت اما أن يظهر من الجانب المتناهى ، أو من الجانب الغير المتناهى والأول محال . لأنا فرضــنا التطبيق بحسـب مراتب الأعداد فى هذا الجانب المتناهى ، فوجب أن يظهر التفاوت من الجانب الآخر .

ومعنى فرض التطبيق بحسب مراتب الأعداد : أن التسبر الأول من هذه الجملة مقابل بالشبر الأول من تلك الجملة الثانية . والشـــبر الثانى من هذه الجملة مقابل بالشبر الثانى من تلك الجملة ولتكن هذه الدقيقة معلومة ، حتى يتم البرهان فاذا حصل التطابق من هذا الجانب ، وجب أن لايظهر التفاضل الا من الجانب الآخر ، وحينئذ تنقطع الجملة الناقصة من ذلك الجانب . والزائد زاد عليه بشبر واحد ، فتكون الجملة الزائدة أيضا متناهية . وهو المقصود .

فثبت بهذين البرهانين : أن كل جسم فهو متناه فى المقدار .

وأما المقدمة الثانية . وهى فى بيان أن كل ما كان متناهيا فى المقدار ، فهو محدث . والدليل عليه : أن كل مــا كــان متناهيا فى

المقدار ، فانه لا يمتنع فى العقل فرض وجوده أزيد من ذلك المقـدار بذرة ، أو أنقص منه بذرة . والعلم بجواز ذلك ضرورى . واذا استوت المقادير الثلاثة أعنى : حصول ذلك المقدار ، وحصول ذلك الأزيد منه ، وحصول الأنقص منه استحال رجحان ذلك القدر ، على ما هو أزيد منه أو أنقص منه . الا بتخصيص مخصص ، وايجاد قادر . والا فقد ترجح أحد طرفى الممكن على الآخر من غير مرجح . وهو محال .

وقد بينا فى البرهان الأول : أن كل ما كان فعلا لفاعل مختـار فهو محدث . فاذن قد ثبت أن كل جسم فهو متناه فى المقدار ، وثبت : ان كل ما كان متناهيا فى المقدار فهو محتاج فى وجوده الى الفاعـل المختار ، وثبت أن كل ما كان محتاجا فى وجوده الى الفاعل المختار ، فهو محدث فيلزم الجزم بان كل جسم محدث .

البرهان الثالث : فى حدوث الأجسام : أن الجسم لو كان ازليا ، لكان فى الأزل حاصلا فى حيز معين . ولو كان فى الأزل حاصلا فى حيز معين ، لامتنع خروجه عنه . فكان يلزم أن يمتنع على كل واحـد من أفراد الأجسام ، كونه متحركا . ولما كان هذا الثانى باطلا ، كان القول بكون الجسم أزليا باطلا .

أما المقدمة الأولى : وهى قولنا : ان الجسم لو كان أزليا ، لكان فى الأزل حاصلا فى حيز معين . فهى مقدمة بديهية . لأنا قد ذكرنا : أن المراد من المتحيز مايمكن أن يشار اليه اشارة حسية ، بأنه هنا أو هناك وكل موجود هذا شانه وصفته ، فانه لابد وأن يكون مختصا بجهة معينة ومكان معين . فثبت : أن الجسم لو كان أزليا ، لكان فى الأزل حاصلا فى حيز معين . ولو كان كذلك ، لكان حصوله فى ذلك الحيز المعين : أزليا . وقد بينا فى البرهان الأول أن الأزلى لايزول . فكان يمتنع عقلا زوال ذلك الحصول . واذا امتنع زواله ، امتنعت الحركة عليه . فثبت :

أن الجسم لو كان أزليا ، لكانت الحركة ممتنعة عليه . لكن الحركة غير ممتنعة عليه . أما في الاجسام المشاهدة ، فالحس دال على جواز الحركة عليها . وأما في الأجسام الغائبة . فالبرهان عليه هو الذى ذكرناه في البرهان الأول . فظهر أن الجسم يمتنع أن يكون أزليا .

البرهان الرابع في حدوث ما سوى الله تعالى : فنقول : كل ماسوى الواجب الوجود الواحد ، فانه ممكن لذاته . وكل ممكن لذاته ، فهو محدث . فاذن كل ماسوى الموجود الواحد ، فانه محدث .

بيان المقدمة الأولى : وهى قولنا كل ماسوى الموجود الواحد فهو ممكن لداته . فنقول الدليل عليه : أنا لو فرضنا موجودين ، يكون كل واحد منهما واجبا لذاته . فلابد وأن يكونا متشاركين في الوجوب الذاتى ، ولابد وأن يكونا غير متشاركين في التعين . ومابه الاشتراك غير مابه الامتياز . فاذن يكون كل واحد منهما مركبا من الوجوب الذاتى ، الذى حصلت به المشاركة ، ومن التعين الذى به حصلت المباينة . لكن كل مركب فانه مفتقر في ماهيته وفي تحققه الى كل واحد من مفرديه ، وكل واحد من مفرديه مغاير له ، لأن الكل مغاير لكل واحد من أجزائه . فاذن كل مركب ، فانه مفتقر في تحققه الى غيره ، وكل مفتقر في تحققه الى غيره ، فهو ممكن لذاته . فاذن كل مركب فهو ممكن لذاته . فاذن لو فرضنا موجودين واجبى الوجود ، لكان كل واحد منهما ممكنا لذاته . والثانى محال . فاذن فرض موجودين واجبى الوجود : يجب أن يكون محالا . فثبت : أن كل ما سوى الموجود الواحد ، يجب أن يكون ممكنا لذاته .

وأما المقدمة الثانية : وهى أن كل ما كان ممكنا لذاته ، فانه يجب أن يكون محدثا . فالبرهان على صحته : ان كل ما كان ممكنا لذاته ، فانه مفتقر في رجحان وجوده على عدمه الى المؤثر . وكل ما كان مفتقرا في وجوده الى المؤثر ، فانه يجب ان يكون محدثا .

بيان المقدمة الأولى : أن الممكن ما تكون ماهيته قابلة للعدم والوجود ، على البدل . وما كان كذلك ، امتنع رجحان أحد الطرفين على الآخر ، الا لمؤثر منفصل .

بيان المقدمة الثانية : أن نقول : الافتقار الى المؤثر ، اما أن يحصل حال الوجود ، أو حال العدم . فان حصل حال الوجود ، فاما أن يحصل حال البقاء ، أو محال الحدوث . لا جائز أن يحصل حال البقاء . والالزم أن يكون الشيء حال بقائه مفتقرا الى موجد يوجده . والى مكون يكونه . وذلك محال . لأن ايجاد الموجود ، وتحصيل الحاصل محال فى بداهة العقول . فلم يبق الا أن يكون افتقار الأثر الى المؤثر . اما حاصلا حال الحدوث ، أو حال العدم . وعلى التقديرين فانه يلزم أن يكون كل مفتقر فى وجوده الى المؤثر ، فانه يكون محدثا . فثبت : أن كل ماسوى الواحد ممكن لذاته . وثبت : أن كل ما كان ممكنا لذاته ، فهو مفتقر فى وجوده الى المؤثر . وثبت أن كل ما كان مفتقرا فى وجوده الى المؤثر : فاذن يلزم من هذا البرهان : أن كل ما سوى الواحد ، لابد وأن يكون محدثا . وهذا البرهان يفيد حدوث الأجسام والأعراض والعقول والنفوس والهيولى . ويفيد أن واجب الوجود واحد . وهو الله جل جلاله ـ وبالجملة : فهو برهان عظيم واف باثبات اكثر المباحث الشريفة الالهية .

فان قيل : لا نسلم أن ما سوى الواحد ممكن لذاته . قوله : « لو فرضنا موجودين يكون كل واحد منهما واجبا لذاته ، لكانا متشاركين فى الوجوب الذاتى ، ومتباينين فى التعين ، فحينئذ يكون كل واحد منهما مركبا ، وكل مركب ممكن ، فحينئذ يكون الواجب لذاته ، ممكنا لذاته » قلنا : لا نسلم أنه يلزم من فرض كون كل واحد منهما واجبا لذاته ، وقوع التركيب . وبيانه من وجوه :

أحدها ان بتقدير أن يكون وجوب الوجـود وصفا سلبيا ، يكون كل واحد منهما مشاركا للآخر ، فى وصف سلبى ، ويكون كل واحـد منهما مباينا للآخر ، فى تمام الماهية .

فالاشتراك فى وصف السلبى لايوجب وقوع التركيب فى الماهية . بدليل : أن كل ماهيتين بسيطتين ، فلا بـد وأن يشـتركا فى سـلب ماعداهما عنهما . فلو كان الاشتراك فى السلوب ، يوجب وقوع الكثرة فى الماهية ، لزم أن يكون كل بسيط مركبا . وذلك محال . فعلمنا : أن بتقدير أن يكون وجوب الوجود وصفا سلبيا ، لا يلزم وقوع الكثرة . فما الدليل على أن الوجوب ليس وصفا سلبيا ؟ ثم الذى يـدل على أن الوجوب وصف سلبى وجوه :

أحدها : ان الوجوب لو كان وصفا ثبوتيا ، لكان مساويا لسـائر الموجودات فى الوجود ، ومخالفا لها فى ماهياتها المخصوصة . وما به المشاركة ، مغاير لما به المباينة . فالوجوب بالذات ، لو كان أمـرا ثبوتيا لكانت ماهيته مغـايرة لوجوده ، فاتصـاف ماهيته بوجـوده اما أن يكون واجبا ، واما أن لايكون . فان لم يكن واجبا ، كان الوجوب الذاتى ممكن الوجود لذاته ، فكان الواجب لذاته أولى، أن يكون ممكنا لذاته . وذلك محال . وان كان واجبا . فهذا الوجوب صفة لاتصاف تلك الماهية بذلك الوجود ، فيكون وجوب ذلك الوجـود مغايرا له ، ويكون الكلام فيه كما فى الأول . فيلزم التسلسل . وهو محال .

وثانيها : ان الوجوب لو كان وصفا ثبوتيا ، لكان اما أن يكـون عبارة عن تمام تلك الحقيقه المحكوم عليها بالوجوب ، واما أن يكـون جزءا من تلك الحقيقة ، واما أن يكون أمرا خارجا عن تلك الحقيقة . والأقسام الثلاثة باطلة ، فالقول بكون الوجوب أمرا ثبوتيا باطل . وانما قلنا : انه يمتنع أن يكون الوجوب تمام تلك الحقيقة والماهية .

وذلك لأن تلك الماهية محكوم عليها بانها واجبة ، والموضوع يمتنع أن يكون عين المحمول . ولأن ماهية واجب الوجود غير معلومة . والمعلوم ليس هو نفس ما هو غير معلوم .

وانما قلنا : انه يمتنع كون الوجوب جزءا من تلك الحقيقة ، لأن على هذا التقدير تكون تلك الحقيقة مركبة . وقد بينتم : أن كل مركب ممكن . فاذن يلزم أن يكون الواجب لذاته ، ممكنا لذاته وانما قلنا : انه يمتنع كون الوجوب صفة خارجة عن الحقيقة ، لأن كل ما كان صفة خارجة عن الحقيقة مفتقرا اليها ، كان تحققه متوقفا على تحقق تلك الحقيقة . وكل ما كان كذلك ، كان ممكنا لذاته . فذلك الوجوب بالذات ممكن لذاته . واذا كان الوجوب ممكنا بالذات ، كان الواجب بالذات أولى بان يكون ممكنا بالذات . فثبت : أن الأقسام الثلاثة باطلة ، فكان القول بكون الوجوب أمرا ثبوتيا باطلا .

ثالثها : ان الوجوب محمول على العدم ، والمحمول على العدم ، يمتنع أن يكون ثابتا . فالوجوب يمتنع أن يكون ثابتا . وانما قلنا : ان الوجوب محمول على العدم : لأن كل ما يصدق عليه أنه يمتنع أن يوجد ، يصدق عليه أنه يجب أن لايوجد . فالوجوب محمول على لا وجود . فثبت : أن مفهوم الوجوب ، محمول على العدم . وانما قلنا : ان المحمول على العدم ، يمتنع أن يكون ثابتا . لأنه ثبت فى بداهة العقول : أن قيام الصفة الموجودة بالنفى . المحض محال . فثبت بهذه البراهين الثلاثة : ان الوجوب صفة عدمية . وثبت أن الاشتراك فى الصفة العدمية ، لايوجب وقوع الكثرة فى الماهية . فثبت : أنه لايلزم من اشتراك الشيئين فى الوجوب ، وقوع التركيب فى ماهيتهما .

السؤال الثانى : سلمنا أن الوجوب صفة ثبوتية ، لكن لانسلم أن التعين أمر ثبوتى . بل نقول : التعين ليس بأمر ثبوتى . واذا كان

كذلك ، لايلزم من حصول المباينة فى التعين ، وقوع التركيب فى الماهية .

والذى يدل على ان التعين ليس أمرا ثبوتيا وجوه :

أحدها : ان تعين كل شىء متعين ، غير تعين المتعين الآخر ، والالكان تعين كل شىء ، عين تعين غيره . وعلى هذا التقدير . يلزم أن تكون الأشياء كلها متعينة بتعين واحد . وهو محال . واذا ثبت هذا فنقول : أفراد التعينات متساوية فى ماهية كونها تعينا ، وكل واحد **من تلك الأفراد يباين الآخر بتعينه ، فيلزم أن يكون تعين المتعين زائدا عليه ، ثم الكلام فى الثانى كما فى الاول ، فيلزم التسلسل وهو محال .**

وثانيها : وهو أن التعين لو كان زائدا على الذات ، لكان اختصاص ذلك الزائد المسمى بالتعين بهذه الذات ، دون تلك الذات ، **يتوقف على امتياز هذه الذات عن تلك الذات . ولكن امتياز هذه الذات عن تلك الذات ، يتوقف على تعين هذه الذات ، وتلك الذات ، فلو كان تعين هذه الذات ، وتعين . تلك الذات ، معللا بذلك الزائد :** وقع الدور . وانه محال .

وثالثها : لو كان التعين وصفا زائدا على الذات ، لكان المتعين لم يكن فى نفسه شيئا واحدا ، بل كان شيئين : أحدهما : تلك الذات . والثانى : الصفة المسماة بالتعين ، القائمة بالذات . واذا كانا شيئين ، ولكل واحد منهما تعين ، فلا يكون ذلك الشىء اثنين ، بل أربعة ، ثم **لكل واحد من تلك الاربعة تعين آخر ، فلا يكون ذلك أربعة ، بل** ثمانية . وهلم جرا . فيلزم من ذلك أن الشىء الذى حكمنا عليه بأنه واحد ، **ليس بواحد ، بل أعداد غير متناهية . وذلك محال . لان** الواحد لايكون عددا .وأيضا : فان الكثرة عبارة عن مجموع الوحدات .

فلابد هناك من وحدة ، لكن تلك الوحدة لها تعين ، فلا تكون الوحدة وحدة . هذا خلف .

ورابعها : ان التعين عبارة عن أنه ليس هو ذلك الآخر ، ومفهوم أنه ليس هو الآخر : مفهوم سلبى لاثبوتى .

فثبت بهذه الدلائل : أن التعين يمتنع أن يكون أمرا ثبوتيا .

واذا ثبت هذا ، فنقول : لم لايجوز أن يقال : الشيئان اللذان يكون كل واحد منهما واجبا لذاته ، أنهما يتشاركان فى تمام الماهية ـ وهى الوجوب ـ ويتباينان بالتعين ، الا أن التعين أمر عدمى . وعلى هذا التقدير لا يلزم وقوع التركيب فى الماهية ؟

السؤال الثالث : سلمنا أنه يلزم من حصول الاشتراك فى الوجوب ، وحصول التباين فى التعين : وقوع الكثرة فى الماهية . لكن هذه الكثرة لازمة . سواء قلنا بأن واجب الوجود واحدا ، أو لم نقل به . وبيانه من وجوه :

أحدها : أنه لاشك أن هنا لوازم وملزومات . فان الثلاثة مستلزمة لذاتها لمعنى الفردية والاربعة مستلزمه لمعنى الزوجية ، والسواد لذاته مناف للبياض . فهذه الاستلزامات الذاتية : وجوبات ذاتية . وهى أنواع كثيرة . فاذن واجب الوجود لذاته ، أكثر من واحد .

وثانيها : هب ان واجب الوجود لذاته ، ليس الا الواحد ، لكن الواجب بغيره . فيه كثرة . ثم الواجب لذاته يشارك الواجب بغيره فى مسمى كونه واجبا ، ويمتاز عنه بخصوص كونه واجبا لذاته . وما به المشاركة مغاير لما به المباينة . فالوجوب بالذات مركب فى ماهيته . وحينئذ تعود المحالات المذكورة .

وثالثها : ان واجب الوجـود لذاته ، يسـاوى فى كونـه موجودا سائر الوجودات ، ويباينها بتعينه . وذلك التعين اما أن يكون سلبيا ، أو ثبوتيا . فان كان ذلك التعين سلبيا يكون هو ، من حيث انه هـو عد ما لا وجوديا . وذلك محال . فاذن ذلك التعين الذى به باين غيره ، أمر ثبوتى . فاذن هو مركب عن الوجود الذى به يشارك غيره ، وعن التعين الذى به امتاز عن غيره . فيلزم وقوع الكثرة فى ذاته .

السؤال الرابع : هب انه يلزم من ذلك وقوع الكثرة فى ذات كل واحد منهما . لكن لم لايجوز أن يقال : كل واحد من جزئى ذاته واجب لذاته . وذلك المجموع يجب لوجوب جزئيه معا . وعلى هذا التقديـر لا يلزم منه محذور أصلا ؟ سلمنا : أن كل ماسوى الواحد ممكن لذاته ، فلم قلتم : ان كل ممكن لذاته محـدث ؟ قـوله لأن كـل ما كـان ممكنا لذاته ، فانه محتاج الى المؤثر ، وكل محتاج الى المؤثر فهو محدث » قلنا : أما المقدمة الأولى . وهى أن كل ما كان ممكنا لذاته ، فانه محتاج الى المؤثر ، فسيجىء البحث عليها فى مسألة إثبات الصانع . ان شاء الله تعالى . وأما المقدمة الثانية . وهى قوله : « أن كل ما كان محتاجا الى المؤثر فهو محدث » فهذا ممنوع ، وقـوله : « حاجة الأثـر الى المؤثر ، اما أن تحصل حال البقاء أو حال الحدوث ، أو حال العدم » قلنا : الكلام عليه من وجهين :

الأول : انـه منقوض بالمعلول ، فانـه يبقى مفتقر الى العلة ، حال بقائه . وكذلك المشروط يبقى مفتقرا الى الشرط حال بقائه . وكذلك عالمية الله تعالى معللة بعلمه ، مـع كون كل واحد منهما أزليا .

ومن النقوض اللازمة : ان أريد بقاء الشىء . اما على وجـــودة أو على عدمه ، فبقاء الشىء على وجوده ، يمتنع أن يكون صفة زائدة على ذاته . لأنه لامعنى للبقاء الا نفس حصوله فى الزمان الثانى . وحصول الشىء فى الزمان الثانى لو كان زائدا عليه ، لكان ذلك الزائد

حاصلا فى ذلك الزمان . ويلزم التسلسل وهو محال . وأما بقاء الشىء على عدمه ، فيمتنع أن يكون وصفا ثبوتيا زائدا عليه . والالزام قيام الموجود بالمعدوم . فلما ثبت أنالانسان قد يريد بقاء الشىء ، وثبت أن بقاء الشىء نفس ذات الشىء ، ثبت : أن الارادة قد تتعلق بالشىء حال بقاء الشىء .

الوجه الثانى من الكلام على ذلك الدليل : انا نعارضه بوجوه أخر من الدلائل :

الوجه الأول : ان عدم الفعل ينافى وجوده ، وعدم الفاعلية ينافى حصولها . ومنافى الشىء يمتنع أن يكون شرطا له . فالعدم السابق يمتنع أن يكون شرطا لكون الفعل فعلا ، ولكون الفاعل فاعلا . فاذن كون الفعل فعلا ، وكون الفاعل فاعلا ، ممكن التحقق بدون العدم السابق ، وذلك هو المطلوب .

الوجه الثانى : ان الأثر . حال بقائه ممكن الوجود ، فلابد له من مؤثر . فالشىء حال بقائه مفتقر الى المؤثر . انما قلنا : ان الأثر حال بقائه ممكن الوجود ، لأن المراد من الا مكان كون تلك الماهية فى نفسها قابلة للعدم والوجود ، وكونها فى نفسها غير متأبية من الأمرين فتلك الماهية من حيث هى . هى ، ان كانت متأبية من قبول العدم ، وجب أن تكون كذلك أبدا . وان كنت هويتها من حيث هى هى ، لاتتابى عن قبول العدم ، كانت هذه الحالة حاصلة أبدا . فكانت ممكنة أبدا . وأما أن الممكن لابد له من مؤثر . فهو ظاهر .

واذا ظهرت المقدمتان ، ثبت ان الممكن حال بقائه مفتقر الى المؤثر . وذلك يقدح فى أن الافتقار الى المؤثر ، لايحصل الاحال الحدوث .

الوجه الثالث : ان الحدوث عبارة عن كون وجود الشىء مسبوقا بعدمه . وهذه المسبوقية صفة من صفات الشىء ، ونعت من نعوته .

وصفة الشيء مفتقرة الثبوت الى تحقق الموصوف . فحدوث الشيء مفتقر الى وجوده ، ثم ان وجوده مفتقر الى تأثير المؤثر فيه ، الذى هـــو مفتقر الى احتياج الأثر الى المؤثــر ، الذى هـــو مفتقر الى علة ذلك الاحتياج ، والى جزء تلك العلة ، والى شرط تلك العلة . فلو كــان الحدوث علة للحاجة ، أو جزءا من تلك العلة ، أو شرطا لتلك العلة ، لزم تأخر الشيء عن نفسه بمراتب وهو محال . فعلمنا : أنه لاعبرة بالحدوث فى حصول احتياج الأثر الى المؤثر .

الوجه الرابع : وهو أن الممكن الخاص هو الذى يصدق عليه أنـــه يمكن وجوده ، ويمكن عدمه . واذا ثبت هذا ، فنقول : كون العــــدم ممكنا اما أن يكون محوجا الى المؤثر ، ولا يكون كذلك . فان كان الأول كان العدم الممكن المستمر من الأزل الى الآن محتاجــا الى المرجح . فثبت : أن الشيء حال استمراره ، قد يفتقر الى المؤثر . وان كان الثانى فهو باطل ، لأن ماهية الامكان الخاص واحدة فى جانبى الوجـــود والعدم . فان لم يكن فى جانب العدم محوجا الى المرجح ، فكذا فى جانب الوجود ، وجب أن لايحوج الى المؤثر . وحينئذ يلزم استغناء الممكن عن المؤثر . وهو محال .

الوجه الخامس : ان الممكنات لابد من انتهائها فى سلسلة الحاجة الى واجب الوجود . فنقول : واجب الوجود امــا أن يكون مستجمعا لجميع تلك الأمور المعتبرة فى المؤثرية فى الأزل ، أو ما كان مستجمعا لتلك الأمور فى الأزل . فان كان الأول لزم من دوامه مع دوام جميع ذلك الأمور المعتبرة فى المؤثرية ، دوام آثاره . وعلى هـــذا التقدير ، ثبت : أن استناد الأثر الى المؤثر ، لايتوقف على كون الأثر حادثا . وأما ان قلنا بأنه تعالى ما كان مستجمعا فى الأزل لجميع الأمــــور المعتبرة فى المؤثرية ، فحينئذ يكون حصول تلك الأمور المعتبرة فى المؤثرية حادثا . ثم الكلام فى كيفية حدوثها كما فى الأول . ويـلزم التسلسل . وهو محال .

الوجه السادس : انا لو تصورنا محدثا حدث مع وجوب أن يحدث لذاته ، قطعنا بأنه لا حاجة به في حدوثه الى المرجح ، لأنه لما كان مترجحا لذاته ، فالمترجح لذاته وبذاته ، بمنع استناده الى المؤثر ، المرجح الخارجى . وأما اذا تصورنا موجودا باقيا ، واعتقدنا أن الوجود بالنسبة اليه كالعدم ، قطعنا بأنه لابد له من المرجح . وهذا يدل على أن علة الحاجة هى الامكان لا الحدوث .

الوجه السابع : ان المحدث له أمور ثلاثة : الوجود الحاصل فى الحال ، والعدم السابق ، وكون هذا الوجود مسبوقا بذلك العدم . فنقول : المحتاج الى المؤثر ليس هو العدم السابق فانه نفى محض . وهو مناقض لحصول التأثير . وليس هو ايضا كون ذلك الوجود مسبوقا بالعدم ، فان كون هذا الوجود مسبوقاً بالعدم ، أمر واجب لذاته ، ممتنع التغير . والواجب لذاته لايحتاج الى المؤثر . فلم يبق الا أن يقال : المحتاج الى المؤثر ، هو الوجود الحاصل فى الحال . فنقول : لا جائز أن يكون المحتاج الى المؤثر مطلق الوجود ، والا لكان الواجب لذاته ، مفتقرا الى المؤثر . وهو محال . ولما بطل هذا القسم ، لم يبق الا أن يقال : المحتاج الى المؤثر ، هو الوجود الممكن . فان الحدوث ساقط عن درجة الاعتبار بالكلية .

الوجه الثامن : ان الصفات الخارجة اللازمة للماهية ، كالزوجيه للأربعة ، والفردية للخمسة . لابد وأن تكون ممكنة فى نفسها ، لأنه لا يعقل وجود هذه الصفات على سبيل الانفراد والاستقلال . بل لا يعقل ثبوتها الا عارضة لهذه الماهيات ، وكل مالا يكون مستقلا بنفسه ، ولا منفردا بذاته . فانه لابد وأن يكون ممكنا لذاته ، واجبا لغيره . فاذن هذه اللوازم معلولة بتلك الماهيات ، ثم ان تلك الماهيات قط ، ما دامت خالية عن تلك اللوازم . فان الأربعة لا يعقل أن تكون منفكة عن الزوجية ، والخمسة لاتكون منفكة عن الفردية . فقد ثبت فى هذه الصور : استناد الشىء الى غيره ، مع كون الأثر دائما بدوام المؤثر .

فهذه الدلائل الثمانية : دالة على أنه لايلزم من افتقار الشىء فى وجوده الى غيره كون الأثر حادثا . وبالله التوفيق .

ثم نقول : ما ذكرتم من الدلالة منقوض بكـون الله تعالى عالمـا بالعلم ، قادرا بالقدرة فان علم الله تعالى ان كان واجبا لذاته ، وذاته أيضا واجبة لذاتها . فقد حصل موجودان كل واحد منهما واجب لذاته . وذلك يبطل المقدمة الأولى من مقدمـات دليلكم . وان كـان علم الله تعالى ليس واجبا لذاته ، بل ممكنا لذاته ، واجبا بوجوب ذاته ، مع أن علمه قديم ، كان ذلك اعترافا بكون الأثر والمؤثر دائمين . وذلك يبطل المقدمة الثانية من مقدمات دليلكم . وبالله التوفيق .

والجواب : قوله : « ما الدليل على أن الوجوب أمر ثبوتى ؟ »

قلنا : يدل عليه وجهان :

الأول : ان الوجوب تأكيد الوجود . فلو كـان الوجوب عدميا ، لكان أحد النقيضين سببا لتأكد الآخر . وانه محال .

الثانى : ان الوجوب يناقض اللاوجوب ، والداخل تحت اللاوجوب اما الممتنع واما الممكن الخاص . والممتنع معدوم . والممكن الخـاص يجوز أن يكون معدوما . فاذن اللاوجوب محمول على المعدوم ، فيكون معدوما . وان كان اللاوجوب معدوما ، كان الوجوب موجودا . ضرورة أن أحد النقيضين ، لابد وأن يكون موجودا .

وأما المعارضات فانها بأسرها معارضة بوجه واحـد . وهو أن الوجوب لو كان عدميا محضا فى الخارج ، لم يكن الشىء فى الخارج موصوفا بأنه واجب . فهذا يقتضى نفى واجب الوجود لذاته . وانـه محال .

قوله : « ما الدليل على أن التعين أمر ثبوتى » ؟ قلنا : الدليل عليه : أن هذا الانسان يساوى ذلك الانسان فى كونه انسانا ، ولايساويه فى كونه هذا أو ذاك . وما به المشاركة غير مابه المباينة . فلتعين أمر زائد على الماهية . ثم ذلك الزائد لايجوز أن يكون عدميا . ويدل عليه وجهان :

الأول : ان التعين جزء من ماهية المعين ، والمعين من حيث انه ذلك المعين موجود ، وجزء الموجود موجود . فالتعين أمر موجود .

الثانى : ان التعين لو كان عدما ، لم يكن عدم اى تعين (١٦) اتفق . بل كان عبارة عن كون هذا الشىء ، ليس هو ذلك الشىء . فاذا فسرنا تعين هذا بعدم تعين ذاك ، فتعين ذاك ان كان عدما ، كان تعين هذا عدما للعدم . وعدم العدم وجود . فتعين هذا أمر موجود . وان كان تعين ذاك امرا وجوديا ، كان ذلك التعين أمرا موجودا . فثبت : أن أحد التعينين أمر موجود . واذا كان كذلك ، وجب أن يكون كل تعين أمرا موجودا . لأن حقيقة التعين حقيقة واحدة لا تختلف بصورة وصورة .

وأما المعارضة الأولى : فجوابها : ان الماهية والتعين اذا اجتمعا ، فبانضياف التعين الى الماهية ، صارت الماهية متعينة ، وبانضياف الماهية الى التعين ، صار التعين متعينا . وبهذا الطريق ينقطع التسلسل .

لايقال : انه لم يلزم التسلسل . لكنه يلزم الدور . لأنا نقول : الدور انما يلزم لو كانت ماهية كل واحد منهما سببا لماهية الآخر ، لكننا لانقول كذلك ، بل نقول : ماهية كل واحد منهما سبب لتعين

---

(١٦) معنى : أ .

الآخر ، وذلك لايوجب الدور . وبهذا الطريق نجيب عن بقية المعارضات وبالله التوفيق .

قوله : « كون الثلاثة فردا ، والأربعة زوجا : أمور واجبة لذواتها . فاذن واجب الوجود أكثر من واحد » . قلنا : مرادنا من قولنا واجب الوجود لذاته : الموجود الذى يكون مستقلا ومستبدا بذاته وتحققه . وهذه صفات تكون لا حقة للماهيات ، فلا تكون واجبة لذواتها .

قوله : « الواجب لذاته ، يشارك الواجب لغيره فى مسمى الوجوب » قلنا : لكنه يمتاز عنه بقيد سلبى . وعلى هذا التقدير لاتلزم الكثرة .

قوله : « الواجب لذاته يشارك الممكن لذاته فى مسمى الموجودية ، ويخالفه فى التعين فتلزم الكثرة » . قلنا : مذهبنا أن الوجود الذى به المشاركة ، مغاير للماهية المخصوصة التى بها المخالفة ، لكن لم لايجوز أن تكون تلك الماهية ، مستلزمة لذلك الوجود ؟ الا أنه يبقى ههنا اشكال . وهو أنكم لما جعلتم تلك الماهية علة لذلك الوجود ، مع كون الماهية والوجود دائمين . فقد اعترفتم بأن استناد الأثر الى المؤثر ، لايتوقف على الحدوث . وهذا الاشكال مما نستخير الله تعالى فيه .

قوله : « لم لايجوز أن كل واحد من الموجودين الواجبين يكون مركبا من الوجود الذى به المشاركة ، ومن التعين الذى به المباينة . الا ان كل واحد من هذين الجزئين يكون واجبا لذاته . وحينئذ يكون المركب واجبا لوجوب كل واحد من جزئيه ؟ » قلنا : هذا باطل من وجهين :

الأول : هو أنا لو فرضنا موجودين يكون كل واحد منهما واجبا لذاته ، لزم كون كل واحد منهما مركبا . وكل مركب ممكن ، فيلزم

أن يكون الواجب لذاته غير واجب لذاته . وذلك محال . واذا لزم المحال من هذا القدر ، كفانا هذا القدر فى تقرير المطلوب .

الوجه الثانى : وهو أنا لو فرضنا كل واحد من ذينك الجزئين واجبا ، فحينئذ يشتركان فى الوجوب ، ويتباينان فى الخصوصية . فيلزم كون كل واحد من ذينك الجزئين ، مركبا من أجزاء لانهاية لها .

وأما الوجوه التى ذكرتموها فى بيان أن الافتقار قد يحصل حال البقاء . فنقول : ان دليلنا أقوى من الوجوه التى ذكرتموها . وذلك لأنا اذا أسندنا الباقى حال بقائه الى المؤثر ، فذلك المؤثر اما أن يقال : أنه لم يصدر عنه أثر ، أو يقال : صدر عنه أثر . فان لم يصدر عنه أثر ، لم يكن مؤثرا . وان صدر عنه أثر ، فذلك الأثر . اما أن يصدق عليه أنه كان حاصلا قبل ذلك ، أو يصدق عليه أنه ما كان حاصلا قبل ذلك فان صدق عليه أنه كان حاصلا قبل ذلك ، فحينئذ يلزم أن يقال : المؤثر حصل فى هذا الوقت شيئا ، كان ذلك الشىء حاصلا قبل ذلك . وهذا غير معقول . واما أن يصدق عليه أنه ما كان حاصلا قبل هذا الوقت . فهذا الأثر يكون حادثا لا باقيا . فكان المفتقر الى المؤثر هو الحادث ، لا الباقى فهذه نكتة جليلة قوية فى بيان أن اسناد الأثر الى المؤثر لايحصل الا حال الحدوث .

وأما الجواب عن تلك الوجوه على سبيل التفصيل . فمذكور فى المطولات .

قوله : « هذا منقوض (١٧) بكونه تعالى عالما بالعلم ، قادرا بالقدرة » قلنا : هذا السؤال صعب . وهو مما نستخير الله تعالى فيه .

البرهان الخامس فى حدوث الأجسام : لو كان الجسم قديما ، لكان قدمه اما أن يكون عين كونه جسما ، واما أن يكون مغايرا لكونه

---

(١٧) منقوض : ب . يشكل : أ .

جسما . والقسمان باطلان ، فبطل القول بكون الجسم قديما . انما قلنا : انه لايجوز أن يكون قدم الجسم عين كونه جسما ، لأنه لو كان كذلك ، لكان العلم بكونه جسما ، علما بكونه قديما . فكما أن العلم بكونه جسما ضرورى . لزم أن يكون العلم بكونه قديما ضروريا . ولما بطل هذا ، فسد هذا القسم . وانما قلنا : انه لايجوز أن يكون قدم الجسم زائدا على كونه جسما، لأن ذلك الزائد ان كان قديما لزم أن يكون قدمه زائدا عليه . ولزم التسلسل . وان كان حادثا ، فكل حادث فله أول وكل قديم فلا أول له . فلو كان قدم القديم عبارة عن ذلك الحادث ، لزم أن يكون ذلك الشىء له أول ، وأن لايكون له أول . وهو محال .

فان عارضونا بكونه حادثا . قلنا : الحادث عبارة عن مجموع الوجود الحاصل فى الحال ، والعدم السابق . ولا يبعد حصول العلم بالوجود ، الحاصل مع الجهل بالعدم السابق . بخلاف القديم فانه لامعنى له الا نفس وجوده . فظهر الفرق . وهذا وجه جليل (١٨) وفيه مباحث دقيقة .

وليكن هذا آخر كلامنا فى شرح دلائل حدوث الأجسام والله أعلم .

... ...

واحتج القائلون بالقدم بوجوه :

أولها : لاشك أن الممكنات تنتهى فى سلسلة الحاجة الى واجب الوجود . فنقول : كل ما لابد منه فى كونه تعالى مؤثرا فى آثاره . اما أن يقال : انه كان حاصلا فى الأزل أو ماكان حاصلا فى الأزل . فان كان كل ما لابد منه فى المؤثرية حاصلا فى الأزل ، فاما أن يجب مع

---

(١٨) جدلى : أ ـ جليل : ب

حصولها حصول الأثر ، أو لايجب • فان وجب لزم من دوامه دوام الأثر ، وان لم يجب كان وجوده مع عدم تلك الآثار جائزا •

فلنفرض ذاته مع مجموع الأمور المعتبرة فى المؤثرية • تارة مع وجود تلك الآثار ، وأخرى مع عدمها • فاختصاص ذلك الوقت بالوجود دون الوقت الآخر ، اما أن يتوقف على اختصاصه بأمر ما لأجله كان هو أولى بوجود ذلك الأثر ، واما أن لايكون كذلك • فان كان الأول كان ذلك المخصص معتبرا فى المؤثرية • وهو ما كان حاصلا قبل ذلك الوقت • فاذن كل ما لابد منه فى المؤثرية ، ما كان حاصلا فى الأزل • وكنا قد فرضناه حاصلا • هذا خلف • وان كان الثانى ، كان ذلك ترجيحا لأحد طرفى الممكن المتساوى على الآخر ، من غير مرجح أصلا • وهو محال • هذا اذا قلنا بأن كل ما لابد منه فى المؤثرية كان حاصلا فى الأزل • أما اذا قلنا بأن كل ما كان حاصلا في الأزل ، فحدوثه فى لايزال ، بعد أن لم يكن ، اما أن يفتقر الى مؤثر ، أو لايفتقر • فان لم يفتقر ، فقد حدث الممكن لا عن مرجح ، وان افتقر نقلنا الكلام الى كيفية احداث تلك الأمور • ويلزم التسلسل • وهو محال •

هذا هو العمدة الكبرى للقوم •

أجاب المتكلمون عنه فى وجوه :

أحدها : انه لم لا يجوز أن يقال : العالم انما حدث فى الوقت المعين ، لأن ارادة الله تعالى تعلقت بايجاده فى ذلك الوقت ، دون سائر الأوقات • وليس لأحد أن يقول : لم تعلقت الارادة باحداث العالم فى ذلك الوقت ، ولم تتعلق ارادته باحداثه فى سائر الأوقات ؟ وذلك لأن تلك الارادة بعينها وماهيتها المخصوصة ، اقتضت التعلق باحداث العالم فى ذلك الوقت والماهيات لا تعلل •

وثانيها : انه تعالى عالم بجميع الجزئيات • فكان علمه القديم متعلقا بأن العالم فى أى الأوقات يوجد ، وفى أيها لا يوجد • والارادة

لاتتعلق بالشىء ، الا على وفق العلم . فلهذا السبب تعلقت ارادة الله باحداث العالم فى الوقت الذى علم وقوعه فيه ، ولم تتعلق باحداثه فى سائر الأوقات .

وثالثها : لم لايجوز أن يقال : ان ذلك الوقت اختص بحكمة خفية ، لأجلها خصص الله تعالى احداث العالم بذلك الوقت ، دون سائر الأوقات ؟ واذا كان هذا الاحتمال قائما ، سقطت هذه المطالبة .

ورابعها : ان احداث العلم فى الأزل محال . لأن الاحداث عبارة عن جعله موجودا بعد أن كان معدوما . وذلك يستدعى سبق العدم . والأزل عبارة عن نفى المسبوقية بالغير ، فكان الجمع بينهما محالا .

وخامسها : ان العالم قبل ذلك الوقت ، ما كان ممكنا ، بل كان ممتنعا ، ثم انقلب ممكنا فى ذلك الوقت .

وسادسها : ان القادر المختار يمكنه أن يرجح أحد المقدورين على الآخر ، من غير مرجح . كما أن الهارب من السبع اذا عن (١٩) له طريقان متساويان من جميع الوجوه ، فانه يختار أحدهما على الآخر من غير مرجح ، والعطشان اذا خير بين قدحين متساويين ، فانه يختار احدهما على الآخر من غير مرجح .

قالت الفلاسفة : لو تأملتم حق التأمل فى الحجة التى ذكرتموها لما أوردتم هذه الأجوبة . وذلك لأن حاصل هذه الأجوبة يرجع الى حرف واحد . وهو : أن كل ما لابد منه فى ايجاد العالم ما كان حاصلا فى الأزل .

---

(١٩) عرض : أ .

وأما الجواب الأول : فلأنكم قلتم بان ارادة الله تعالى تعلقت بايجاد العالم ، فى ذلك الوقت المعين ٠ وذلك الوقت المعين ما كان حاصلا فى الأزل ٠ فاذن العالم انما لم يوجد فى الأزل ، لأن حصول ذلك الوقت المعين : شرط ٠ وذلك الوقت ما كان حاصلا فى الأزل ، ففات الايجاد لفوات شرطه ٠

وأما الجواب الثانى : فهو أن الوقت الذى علم الله تعالى أن العالم يوجد فيه ، شرط لوجود العالم ٠ وذلك الوقت ما كان حاضرا فى الأزل ٠ والعالم لايوجد ، لأن شرطه ما كان حاضرا فى الأزل ٠

وأما الجواب الثالث : فهو أن شرط دخول العالم فى الوجود ، حضور ذلك الوقت المشتمل على تلك المصلحة ٠ وذلك الوقت ما كان حاضرا فى الأزل ٠ فالعالم لم يحصل لان شرط حصوله كان فائتا ٠

وأما الجواب الرابع : فهو أن انقضاء الأزل شرط الايجاد ٠ وهذا الشرط ما كان حاصلا فى الأزل ، ففات الايجاد لفوات شرطه ٠٠

وأما الجواب الخامس : فهو ان حضور الوقت الذى حدث فيه امكان العالم : شرط الايجاد ٠ وهذا الشرط ما كان حاصلا فى الأزل ، ففات الايجاد لفوات شرطه ٠

وأما الجواب السادس : وهو أن القادر يرجح أحد مقدوريه على الآخر ، لا لمرجح ٠ فمعناه أن دخول العالم فى الوجود ، يتوقف على ذلك الترجيح ٠ ثم ان ذلك الترجيح ما كان حاصلا فى الأزل ؛ ففات الايجاد لفوات شرطه ٠

فثبت : أن هذه الأجوبة الستة كلها راجعة الى حرف واحد ٠ وهو اختيار أحد القسمين المذكورين فى تلك الحجة ٠ وهو أن كل ما لابد منه فى المؤثرية ، ما كان حاصلا فى الأزل ٠ لكنا ذكرنا هذا القسم ، وابطلناه بأن تلك الأمور لما لم تكن حاصلة فى الأزل ،

ثم حدثت ٠ فان كان حدوثها غنيا عن المرجح ، لزم نفى الصانع ٠ وان افتقر الي المرجح ، عاد التقسيم الأول فيه ٠ ولزم التسلسل ٠ فهـذه الوجوه ليست أجوبة عن تلك الحجة البتة أصلا ٠

ثم انا بعد هذا ، نبطل كل واحد من تلك الأجوبة على سـبيل التفصيل :

أما الجواب الأول : فهو ضعيف من وجهين :

الأول : ان الارادة القديمة المتعلقة بايجاد العالم فى الوقت المعين ، اما أن تكون صالحة التعلق بايجاد العالم فى وقت آخر ، وأما أن لاتكون صالحة لذلك ٠ فان كان الحق هو الأول ، كانت الارادة صالحة لايجاد العالم فى هـذا الوقت ، وصالحة للتعلق بايجاد العالم فى سـائر الأوقات ٠ فترجيح بعض التعلقـات على ما سـواه ٠ ان لم يفتقر الى المرجح فقد ترجح الممكن لا عن مرجح ، وان افتقر الي المرجح كان الكلام فيه كما فى الأول ٠ ويلزم التسلسل ٠ وان كان الحق هو القسم الثانى ٠ وهو أن تلك الارادة المتعلقة بايجاد العالم فى ذلك الوقت ، ما كانت صالحة للتعلق بايجاد العلم فى وقت آخر ، فحينئذ لايكون هذا المؤثر فاعلا مختارا ، بل مؤثرا موجبا بالذات ٠ واذا كان موجبا امتنع تخلف المعلول عنه ٠ فهذا يقتضى القول بقدم العالم لابحدوثه ٠

وألوجه الثانى : ان تعلق ارادة الله بايجاد العالم ، اما أن لايكون مشروطا بوقت معين ، واما أن يكون مشروطا بوقت معين ٠ فان لم يكن مشروطا بوقت معين ، فهذا معناه أنه تعالى فى الأزل ، أراد ايجـاد العالم من غير أن تكون تلك الارادة مختصة بوقت معين ٠ واذا كانت الارادة غير مقيدة بوقت معين البتة ٠ وما كانت مشروطة بشرط فائت البتة ٠ وجب حصول المراد مع هذه الارادة ٠ فكان التقدم لازما ٠

وأما ان كانت الارادة مشروطة بوقت معين . مثل أن يقال : انه تعالى أراد ايجاد العالم فى وقت معين ، فذلك الوقت ان كان حاضرا فى الأزل لزم حصول ذلك المراد ، فى الأزل . وان لم يكن حاضرا فى الأزل كان حادثا . فحينئذ ينتقل الكلام الى كيفية ارادته لاحداث ذلك الوقت . فان كانت تلك الارادة مشروطة بوقت آخر ، لزم التسلسل . وهو محال .

وأما الجواب الثانى : فهو أيضا ضعيف من وجهين :

الأول : ان العلم بحدوث العالم فى ذلك الوقت ، تبع لحدوث العالم فى ذلك الوقت . لان العلم تبع للمعلوم . وحدوث العالم فى ذلك الوقت ، تبع لارادة احداثه فى ذلك الوقت . فلو جعلنا ارادة احداثه فى ذلك الوقت ، تبعا لعلمه بوقوع العالم فى ذلك الوقت : لزم الدور .

الثانى : ان علم الله تعالى لما تعلق بحدوث العالم فى وقت معين ، وبعدم حدوثه فى وقت آخر ، تغير المعلوم . وتغير المعلوم محال . فحينئذ يمتنع عقلا أن لايحدثه فى ذلك الوقت ، الذى علم حدوثه فيه ، ويمتنع عقلا أن يحدثه فى الوقت الذى علم أنه لايحدثه فيه . فهذا المؤثر لايكون فاعلا مختارا ، بل يكون موجبا بالذات .

وأما الجواب الثالث : وهو أن حدوث العالم انما اختص بذلك الوقت لاختصاص ذلك الوقت بمصلحة لاتوجد فى سائر الأوقات . فهو أيضا ضعيف من وجهين :

الأول : ان حدوث العالم لما توقف على حضور ذلك الوقت المختص بتلك المصلحة . فحدوث ذلك الوقت ان كان لا لمحدث ، فهو نفى الصانع . وان كان لمحدث ، فالسؤال عائد فى أنه لم لم يحدث قبل ذلك الوقت أو بعده ؟ ويلزم التسلسل . وأيضا : فالمصلحة الحاصلة فى ذلك الوقت

ان كانت حاصلة قبل ذلك الوقت ، فما لأجله حدث العالم كان حاصلا قبل ذلك الوقت ، فيلزم أن يحدث العالم قبل أن حدث . وانه محال . وان قلنا : ان تلك المصلحة ما كانت حاصلة قبل ذلك الوقت ، وانمـا حصلت فى ذلك الوقت . فاما أن يقال : انه حدثت تلك المصلحة فى ذلك الوقت ، مع وجوب أن تحدث ، أو مع جواز أن تحدث . فان كان الأول فقد جوزتم أن يحدث الشىء لذاته . واذا جاز ذلك فى بعض الأمور ، جاز مثله فى كلها ويلزم نفى الصانع . وهو محال . وان كان الثانى ، افتقر اختصاص ذلك الوقت بتلك المصلحة ، الى مخصص آخر . والكلام فيه كما فى الأول ويلزم التسلسل . وهو محال أيضا .

والثانى : وهـــو ان مـــع العلم باشتمال ذلك الوقت على تلك المصلحة ، اما أن يكون الترك ممكنا أو لايكون . فان لم يكن ممكنا كان المؤثر موجبا بالذات ، لا فاعلا بالاختيار . وان كان الترك ممكنا ، فلما كان الترك والفعل ممكنين مـــع ذلك الداعى . فـــان توقف على مرجح آخر كان الكلام فيه كما فى الأول ويلزم التسلسـل . وان لـم يتوقف كان الممكن واقعا لا عن مرجح .

لا يقال : الفعل مع هذا الداعى يصير أولى بالوقوع . ولا تنتهى الأولوية الى حد الوجوب . لأنا نقول : القول بهذه الأولوية سيأتى ابطاله ان شاء الله تعالى فى مسألة خلق الأفعال (٢٠) .

وأما الجواب الرابع : وهو ان حضور الأزل كان مانعا من الايجاد . فهو أيضا ضعيف من وجهين :

الأول : ان مسمى الأزل الذى جعلتموه مانعا من الايجاد ، اما أن يكون واجبا لذاته أو ممكنا لذاته . فان كان الأول امتنع زواله . وكان

---

(٢٠) الأعمال : ١ .

يجب أن لايزول ذلك الامتناع . هذا خلف . وان كان ممكنا لذاته ، فلابد لحصوله من سبب . والكلام فيه كما فى الأول ، ولاينقطع حتى ينتهى الى الواجب لذاته . وحينئذ يعود المحذور المذكور .

والثانى : ان عدم العالم فى الأزل الى وقت حدوثه ، نفى محض والنفى المحض لايكون فيه اختلاف وامتياز ، فامتنع القول بأن ذلك العدم فى الأزل مانع من الفعل ، وفى لايزال غير مانع منه .

وأما الجواب الخامس : وهو أن العالم ما كان ممكن الوجود ، قبل أن وجد . فهو أيضا ضعيف من وجهين :

الأول : ان هذا يقتضى أن يقال : انه كان ممتنع الوجود لذاته ، ثم انقلب ممكنا لذاته . وهذا يقتضى انقلاب الحقائق . وهو محال .

الثانى : ان حال الماهية من حيث هى هى ، لا تختلف . فان ثبت كونها قابلة للوجود فى بعض الأوقات ، ثبت انها من حيث هى هى ، قابلة للوجود أبدا . فكانت ممكنة أبدا ، فيمتنع أن يكون حصول ذلك الامكان مخصوصا بوقت دون وقت .

وأما الجواب السادس : وهو قولهم : « القادر المختار يرجح أحد مقدوريه على الآخر ، من غير مرجح » فهو أيضا ضعيف من وجهين :

الأول : أنه لما استوى الأمران ، بالنسبة اليه . ثم وقع أحدهما دون الآخر ، من غير مرجح . كان وقوع ذلك الفعل اتفاقيا لا اختياريا . وان جاز ذلك ، فليجز مثله فى سائر الحوادث . وذلك يقتضى استغناء الحدوث عن المرجح .

الثانى : وهو أن القادر على الفعل والترك ، اذا استوى الفعل والترك بالنسبة اليه . فاما أن يقال : انه لا يرجح أحد الطرفين على

الآخر ، الا اذا خص ذلك القادر ، ذلك الطرف بنوع ترجيح ، أو يقال : انه يرجح أحد الطرفين على الآخر ، وان لم يخص ذلك القادر ذلك الطرف بنوع ترجيح . فان كان الأول فحينئذ يتوقف رجحان ذلك الطرف على الطرف الآخر ، على انضياف ذلك المرجح اليه . وحينئذ يعود الاشكال من الرأس . وهو أن ذلك المرجح . هل كان حاصلا فى الأزل ، أو ما كان حاصلا فى الأزل ؟ فإن كان الحق هو الثانى . كان معناه أنه يترجح أحد مقدوريه على الآخر ، من غير أن يكون ذلك الرجحان ، لسبب ترجيحه . وحينئذ لايكون ذلك الفعل واقعا بايقاعه بل يكون واقعا من غير سبب . وذلك يقتضى استغناء الفعل عن الفاعل .

وبهذا الحرف يظهر ضعف كلامهم فى التمثيل بالهارب من السبع ، اذا عن له طريقان وبالعطشان اذا خير بين شرب قدحين . لأن فى هذه الصورة يعلم كل أحد أنه مالم يحضر فى قلبه ارادة الذهاب فى أحد الطريقين ، وارادة شرب أحد القدحين ، فانه لايترجح ذلك الطريق على الثانى ، ولايترجح ذلك القدح على الثانى . فظهر بهذا ان حصول الترجيح من غير المرجح . اما أن يكون محالا ، واما أن يلزم منه نفى المؤثرات والتأثرات . وذلك يوجب نفى الصانع بالكلية . وهو باطل .

فهذا تمام الكلام فى تقرير هذه الشبهة . وهى فى الحقيقة أعظم شبه الفلاسفة فى هذه المسألة .

والشبهة الثانية لهم فى هذه المسألة : قالوا : المفهوم من كون الواجب مؤثرا فى العالم ، أمر مغاير لذات واجب الوجود ، ولذات العالم . ويدل عليه وجوه :

أحدها : انه يمكننا أن نعقل ذات واجب الوجود ، ونعقل ذات العالم ، مع الشك فى أن واجب الوجود مؤثر فى العالم . ومع الشك

فى أن ذات العالم أثر واجب الوجود . واذا أمكن تعقل الذاتين حال كون المؤثرية والأثرية (٢١) مجهولة . علمنا : أن كون الواجب مؤثرا فى وجود العالم ، وكون العالم ، أثرا لواجب الوجود ، أمر مغاير للذاتين .

وثانيها : ان كون أحد الذاتين مؤثرة فى الاخرى : نسبة بين الذاتين . والنسبة بين الشيئين متوقفة عليهما . والمتوقف على الشىء مغاير له . فهذه المؤثرية والأثرية وصفان مغايران للذاتين .

وثالثها : أنا نقول : هذه الذات مؤثرة فى تلك . فنحكم على تلك الذات بالمؤثرية . والمحكوم عليه مغاير للمحكوم به لا محالة .

ورابعها : أنا نقول : هذه الذات صارت مؤثرة فى الأثر الفلانى ، بعد أن كانت غير مؤثرة فيه . فتجدد صفة المؤثرية مع كون الذات موجودة قبل ، يدل على أن صفة المؤثرية مغايرة لتلك الذات .

لا يقال : لم لايجوز أن يكون المراد من كونها مؤثرة فى ذلك الأثر ، نفس حصول ذلك الأثر ؟ لأنا نقول : هذا باطل . فانا نقول : انما وجد هذا الأثر ، لأجل أن هذا المؤثر أثر فى وجوده . فعللنا وجوده لمؤثرية المؤثر فيه . فلو كانت مؤثرية المؤثر عبارة عن وجود الأثر ، لكان ذلك تعليلا لوجود الأثر بنفسه . وانه محال . واذا ثبت أن كون واجب الوجود مؤثرا فى وجود العالم : وصف زائد على الذات فنقول : هذا الوصف لاجائز أن يكون وصفا سلبيا ، لأن قولنا الشىء الفلانى أثر فى كذا ، نقيض لقولنا انه ما أثر فى كذا . ولما كان قولنا ما أثر فى كذا سلبيا محضا ، وجب أن يكون قولنا انه أثر فى كذا : وصفا ثبوتيا زائدا على الذات .

---

(٢١) المؤثرية : سقط أ .

ثم نقول : كون الله تعالى مؤثرا فى وجود العالم . اما أن يكون حادثا أو قديما . فان كان حادثا افتقر الى محدث . فكانت مؤثرية المؤثر فى احداث تلك المؤثرية زائدا عليه ، فيلزم التسلسل فاذن مؤثرية الله تعالى فى العالم صفة قديمة . ولكن كون الشىء مؤثرا فى غيره ، صفة اضافية . لايعقل ثبوتها الا مع ثبوت المضافين . فاذن كون الشىء موصوفا بصفة المؤثرية ، من غير وجود الأثر محال عقلا . واذا كانت صفة المؤثرية قديمة ، يلزم كون الأثر قديما . وذلك يوجب القول بقدم الآثـــار .

الشبهة الثالثة لهم : قالوا : العالم لو كان محدثا ، لكان قبـــل حدوثه ، اما أن يكون ممكنا ، أو واجبا ، أو ممتنعا . فان كـــان واجبا ، كان قبل وجوده موجودا . وهذا محال . وان كان ممتنعا ، ثم انقلب ممكنا ، لزم أن ينقلب الممتنع لذاته ، ممكنا لذاته . وهـــو محال . ولما بطل القسمان لم يبق الا الثالث . وهو أن العالم قبـــل حدوثه : كان ممكن الوجود . فنقول : الامكان اما أن يكون صفة سلبية ، أو ثبوتية . والأول باطل . لأن الامكان نقيض الامتناع ، والامتنـــاع عدم . اذ لو كان موجودا لكان الممتنع الموصوف بـــه أولى بـــأن يكون موجودا . فثبت : أن الامكان صفة ثابتة .

فنقول : هذا الامكان اما أن يكون عبارة عن كون القادر متمكنا من ايجاده ، واما أن يكون وصفا راجعا الى ذات الممكن . والأول باطل . وذلك لأن القادر يمكنه ايجاد الممكنات ، ولا يمكنه ايجاد المحالات ، فلولا امتياز الممكن عن المحال بوصف عائد اليه ، والا لم يكن اقتداره على ايجاد الممكنات أولى من اقتداره على ايجاد المحالات ، فثبت : أن كل محدث مسبوق بالامكان ، وثبت أن الامكان صفة موجودة عائدة الى ذات الممكن .

ومن المعلوم بالبداهة : أن الموصوف بالصفة الموجودة ، لابد وأن

يكون موجودا • وذلك الشيء الذى يحصل فيه امكان حدوث الأشياء هو المسمى بالهيولى •فاذن كل محدث ، فانه مسبوق بالهيولى • وثبت فى أصول الحكمة : أن الهيولى اما أن يكون هو الجسم ، أو يكون أمرا لاينفك عن الجسمية • وعلى التقديرين فالقول بقدم الأجسام : لازم •

الشبهة الرابعة لهم : قالوا : كل محدث فانه لابد وأن يكون عدمه ، قبل وجوده • ولا يجوز أن تكون تلك القبلية ، نفس ذلك العدم • لأن العدم الحاصل قبل ، والعدم الحاصل بعد يتشاركان فى كونهما عدما ، ولا يتشاركان فى معنى القبلية والبعدية • فاذن المفهوم من القبلية أمر زائد على ذات العدم • وذلك الزائد لابد وأن يكون أمرا موجودا • ثم ذلك الزائد محدث ، فيكون مسبوقا بقبل آخر • فاذن لكل قبل : قبل (٢٢) لا الى نهاية • وما ذاك الا الزمان • فاذن الزمان قديم • وثبت فى أصول الحكمة : أن الزمان من لواحق الحركة • والحركة من لواحق الجسم • فيلزم من قديم الزمان ، قدم الحركة • ومن قدم الحركة ، قدم الجسم •

الشبهة الخمسة لهم : قالوا : الايجاد احسان • فلو لم يكن الله تعالى موجدا فى الأزل ، لكان تاركا للجود والاحسان ، مدة غير متناهية • وذلك غير جائز • •وربما عبروا عنه بعبارة أخرى • فقالوا **علة وجود العالم ، جود البارى تعالى • وجود البارى تعالى أزلى • فيلزم أن يكون وجود العالم أزليا •**

الشبهة السادسة لهم : قالوا : لو كان البارى تعالى موجدا للعالم ، **بعد أن لم يكن موجدا له • لكان فاعلا بالاختيار • وهذا محال ، فذاك محال • أما الملازمة فبينة بذاتها • ومتفق عليها • وأما أن التالى محال • فلأن من قصد الى ايجاد شيء ، فاما أن يكون ذلك الايجاد أولى بالنسبة اليه من ترك الايجاد ، واما أن يكون (٢٣) طرفاه**

---

(٢٢) فاذا قبل كل قبل قبل : أ •

(٢٣) يكونا متساويين : أ.

متساويين . والأول محال . لأن قبل ذلك الايجاد ما كانت تلك الأولوية حاصلة ، وعند الايجاد حصلت تلك الأولوية . فيلزم منه أن يكـون ناقصا لذاته ، مستكملا بغيره . وهذا محال . وأما ان لم يكن الفعـل أولى بالنسبة اليه من الترك ، امتنع أن يرجح الفعل على الترك ، لأن الترجيح والاستواء ضدان . والجمع بينهما محال .

لايقال الفعل وان لـم يكن أولى من التـرك بالنسبة الى ذلك الفاعل ، الا أنه أولى بالنسبة الى غيره ، لأن الايجاد احسان الى الغير . وهذا القدر من الرجحان ، كاف فى ترجيح الفعل على الترك . لأنـا نقول : ايصال الاحسان الى الغير ، ان كان أولى بالنسبة اليه من عدمه ، عاد حديث النقص الذاتى . وان لم يكن أولى ، عاد حديث الاستواء . والله الهادى .

والجواب عن الشبهة الأولى : أن نقول : ان صح ماذكرتم ، يلزم أن لايحصل فى العالم شىء من التغيرات . لأنه يلزم من دوام واجب الوجود أزلا وأبدا ، دوام المعلول الأول . ومن دوام المعلول الأول دوام المعلول الثانى . وهلم جرا ، الى آخر المراتب . فيلزم : أن لايحصل فى العالم شىء من التغيرات . وانه خلاف الحس .

فان قال قائل : لم لايجوز أن يقال : ان واجب الوجود عـام الفيض ، الا أن حدوث الأثر عنه ، يتوقف على استعداد القوابـل . وحدوث هذه الاستعدادات المختلفة فى القوابل ، يتوقف على الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية . وكل حادث منها مسبوق بآخر ، لا الى أول . فلهذا السبب حدث التغير فى هذا العالم .

فالجواب : انا نقول : العرض المعين اذا حدث فى هذا العالم ، فاما أن يفتقر فى حدوثه الى سبب أو لايفتقر . فان لم يفتقر فقد حدث الممكن لا عن سبب . وهو باطل بالاتفاق . وان افتقر الى سـبب فـذلك

السبب ، ان كان حادثا ، كان الكلام فى كيفية حدوثه كما فى الأول ، فيفضى الى حدوث أسباب ومسببات لانهاية لها دفعة واحدة . وهـو محال . وان كان السبب قديما ، فقد أسندتم الى المؤثر القديم أثرا محدثا . واذا عقلتم ذلك ، فلم لايجوز فى كل العالم مثل ذلك أيضا ؟

والجواب عن الشبهة الثانية : انا نقول : مؤثرية المؤثر فى الأثر ، لايجوز أن تكون وصفا زائدا على ذات المؤثر ، لأنه لو كان كذلك ، لكانت تلك الصفة مفتقرة فى تحققها الى ذات الموصوف ، فتكون ممكنة فى ذاتها ، مفتقرة الى المؤثر . فتكون مؤثرية المؤثر فى تلك المؤثر ، زائدة عليها . ويلزم التسلسل .

والجواب عن الشبهة الثالثة : ان الامكان لايمكن أن يكون صفة موجودة . ويدل عليه وجوه :

أحدها : انكم سلمتم أن الشىء قبل حدوثه ، ممكن الوجود . فلو كان الامكان صفة موجودة ، لكان اما أن تكون قائمة به أو بغيره . لاجائز أن تكون قائمة به ، والالزام قيام الموجود بالمعدوم . ولا جائز أن تقوم بغيره . لأن صفة الشىء لايعقل قيامها بغيره . كما أن الحركة التى يكون الجسم موصوفا بها ، يمتنع أن تكون قائمة بغير ذلك الجسم .

وثانيها : ان اتصاف الماهية بامكان الوجود ، سابق على اتصافها بالوجود . فلو كان الامكان صفة موجودة ، لزم أن يكون اتصاف الماهية بوجود شىء آخر ، سابقا على اتصافها بوجود نفسها .

وثالثها : ان الامكان لو كان موجودا ، لكان مساويا لسائر الموجودات فى الوجود ، ومخالفا لها فى الماهية المخصوصة . فاذن ماهيته غير وجوده . فاتصاف ماهيته بوجوده . ان كان على سبيل

الوجوب ، كان موجودا واجبا لذاته ٠ فيلزم أن تكون الصفة المفتقرة لذاتها ، الى ما يكون ممكنا لذاته ٠ تكون واجبة لذاتها ٠ وهو محال وان كان ذلك الاتصاف على سبيل الامكان ، لزم أن يكون للامكـــان امكان آخر ٠ ويفضى الى التسلسل ٠

ورابعها : ان العقول الفعالة والأرواح البشرية والهيولى : كلهـا ممكنة ٠ فيلزم افتقارها الى هيولى أخرى ٠ وهو باطل ٠

لايقال : الممكن انما يفتقر الى الهيولى ، اذا كان محدثا ٠ لأنه قبل حدوثه غير موجود ٠ فلابد له من شىء آخر ، يكون موجودا قبـــل حدوثه ، حتى يكون ذلك الشىء محلا لذلك الامكان ٠ أما العقـــل الفعال والهيولى ، لما كانا موجودين أزلا وأبدا ، كان امكانه قائما به ، فلا يفتقر الى هيولى أخرى ٠ وهو باطل ٠

لانا نقول : ثبوت الامكان للماهية الممكنة ، يكون على ســـبيل الوجوب الذاتى ٠ فاذا كان شرط قيام الامكان به : كونه فى نفسه ٠ موجودا ٠ وثبوت الامكان له أمر واجب لذاته ٠ وما كان شرطا لما كان واجبا لذاته ، أولى بأن يكون واجبا لذاته ٠ فيلزم : أن يكون ثبـوت الوجوب لهذه الأشياء ، واجبا بالذات ٠ فيلزم أن يكون الممكن لذاته ، واجبا لذاته ٠ وهو محال ٠

فثبت بهذه الدلائل : أن الامكان لايعقل ان يكون صفة موجـــودة وبالله التوفيق ٠

والجواب عن الشبهة الرابعة : ان المفهوم من القبلية ، لايعقل أن يكون صفة ثبوتية ، ويدل عليه وجوه :

أحدها : انكم (ان) سلمتم أن كل محدث ، كان عدمه قبـــل

وجوده ، فقد جعلتم القبلية صفة للعدم . وصفة العدم لايعقل أن تكـون موجودة . فالقبلية صفة غير موجودة .

وثانيها : ان التقـدم اضافـة ، لاتعقل الا بالاضـافة (٢٤) الى التأخر . والمضافان يوجدان معا ، فلو كـان التقدم صـفة موجودة ، لاستحال وجودها ، الا مع وجود التأخر . واذا كان حصول التقـــدم والتأخر معا ، لزم أن يكون حصول المتقدم والمتأخر معا . ولكن المعية تنافى فى التقدم والتأخر ، فاذن القول بأن القبلية صفة موجـــودة ، يفضى الى هذا المحال . فيكون ذلك محالا .

وثالثها : انا قد دللنا فى أول المسالة على أن الأمس متقدم على اليوم . وليس ذلك التقدم بالزمان . فلم لايجوز أن يكون تقدم العـدم على الوجود جاريا مجري تقدم اليوم على الغد ؟

والجواب عن الشبهة الخامسة ــ وهى قولهم « للايجاد جود » ــ نقول : هذا ينتقض بايجاد هذه الصور والأعراض الحادثة . فانه جود . ولم يلزم منه قدم هذه الصور والأعراض .

والجواب عن الشبهة السادسة : لم لايجوز أن يقال : الفـاعل المختار يرجح أحد مقدوريه على الآخر ، من غير اكتساب كمال ولارفع يقتضيه ، بل محض الارادة . وبالله التوفيق .

---

(٢٤) بالتداس : أ .

المسألة الثانية

فى
أن المعدوم ليس بشئ

وهذه المسألة متفرعة على مسالة أخرى وهى أن الوجود . هل هو مغاير للماهية ، أم لا ؟ فذهب « أبو الحسن الأشعرى » و « وأبو الحسين البصرى » الى أن وجود كل شىء : نفس ماهيته . وذهب كثير من المتكلمين وجمهور الحكماء الى أن وجود الشىء وصف مغاير لماهيته .

واحتج من قال بأن الوجود زائد على الماهية بوجوه :

الحجة الأولى : ان الوجود وصف ، مشترك فيه بين الموجودات . وخصوصيات الماهيات غير مشترك فيها بين الموجودات . فالوجود مغاير للماهية .

انما قلنا : ان الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات بوجوه :

الأول : ان صريح العقل حاكم بأنه لا واسطة بين طرفى النقيضين . ولولا أن مفهوم الوجود أمر واحد واقع فى مقابلة النفى ، والا لبطل ذلك .

فان قيل : ان عنيتم بقولكم انه لا واسطة بين النقيضين : أنه لا واسطة بين تحقق تلك الحقيقة وبين لا تحققها . فهذا مسلم . ولكن هذا لايقتضى كون الوجود قدرا مشتركا بين كل الموجودات . فان تحقق كل حقيقة ، عبارة عن خصوصية تلك الحقيقة ، وتعين تلك الماهية . وان عنيتم به أن ههنا مفهوما مشتركا واحدا بين الموجودات هو المسمى بالموجودية ــ فهذا هو المصادرة على المطلوب .

قلنا : لاشك فى أن العقل يتصور من معنى الثبوت مفهوما ، ومن معنى السلب مفهوما . ويجزم بأنهما لا يجتمعان ولايرتفعان . وهـــو عند تصور مفهوم الثبوت ومفهوم السلب ، لايفتقر الى الاشارة الى ماهية معينة . وذلك يوجب كون مفهوم الثبوت أمرا واحدا .

الوجه الثانى : فى بيان أن المفهوم من الموجودية أمر واحـــد : أنه يمكننا تقسيم الموجود الى الواجب لذاته ، والى الممكن لذاته ، فمورد التقسيم مشـترك بين القسمين . وهـــذا يقتضى أن يكون المفهوم من الموجود قدرا ، مشتركا بين القسمين .

الوجه الثالث : انا اذا اعتقدنا أن أمرا من الأمور موجود . فسواء اعتقدنا أن ذلك الأمر جوهر أو عرض . وبتقدير أن يكـون جوهرا ، فهو متحيز أو غير متحيز . وبتقدير أن يكون عرضا ، فهو اما لون أو طعم . فان اعتقادنا فى كونه موجودا ، يكون باقيا ، غير متغير . ولولا أن المفهوم من كونه موجودا ، أمر واحد فى الكل ، لوجـــب أن يتغير ذلك الاعتقاد ، عند تغير اعتقاد الخصـــوصيات . كما اذا اعتقدنا فيه أنه جوهر ، ثم اعتقدنا فيه أنه عرض . فانه يتغير الاعتقاد الأول .

الوجه الرابـع : ان من قـــال : الوجـود غير مشـترك فيه بين الماهيات ، يلزمه الاعتراف بأن الوجود مشترك فيه بين الماهيات . والا لكنا نفتقر فى كل واحد واحد ، من مسمى الوجود ، بانه غـير مشترك فيه بين الماهيات الى دليل منفصل ، ولما كان الحكم على الوجود بانه غير مشترك فيه ، يعم كل وجود ، علمنا : أن الوجود من حيث انه وجود : مفهوم واحد .

فثبت بما ذكرناه : أن الوجود أمر واحد فى جميع الموجودات .

وأما أن خصوصية ماهية كل واحد من الماهيات غير مشترك فيها (١) بين الماهيات ٠ فمعلوم بالضرورة ٠ فثبت بمجموع هاتين المقدمتين : أن وجود كل شيء مغاير لماهيته ٠

الحجة الثانية : على أن الوجود مغائر للماهية : هى أنه لاشك أن فى الموجودات ما هو ممكن لذاته ٠ فنقول : ذلك الموجود الذى هو ممكن لذاته ٠ ان أخذناه مع اعتبار الوجود كان غير قابل للعدم ٠ لأن الشيء حال كونه موجودا لايقبل العدم ٠ وما لا يقبل العدم لا يكون ممكن الوجود والعدم ٠ وان أخذناه مع اعتبار العدم ، كان غير قابل للوجود ٠ لأن الشيء حال كونه معدوما ، لا يقبل الوجود ٠ وما لا يقبل الوجود لايكون ممكن الوجود والعدم ٠ فلو لم تكن ماهيته مغايرة للوجود والعدم ، لما كانت الماهية ممكنة أصلا ٠ ولما كانت ممكنة ، علمنا أنها مغايرة للوجود والعدم ٠

ويمكن تقرير هذه الحجة بعبارة أخرى : وهى ان قولنا فى الشيء : انه ممكن الوجود والعدم : أنه لا يمتنع أن يحكم على تلك الماهية بكونها موجودة وبكونها معدومة ٠ والمحكوم عليه بحكم لابد وأن يكون متقررا (٢) مع ذلك الحكم ٠ فوجب أن تكون تلك الماهية الممكنة متقررة ، حالتى الوجود والعدم ٠ وذلك يقتضى كون الماهية مغايرة للوجود ٠

فان قيل : هذه الحجة انما تلزم لو قلنا : الماهية حال وجودها ، أو حال عدمها ، يكون محكوما عليها فى ذلك الوقت بأنها ممكنة الوجود ٠ نحن لا نقول بذلك ٠ بل نزعم أنها حال وجودها يمكن وجودها وعدمها فى الزمان الثانى ، من ذلك الزمان الحاضر والحاصل : انا لا نسلم ثبوت الامكان بالنسبة الى الحال ، بل نسلم ثبوته بالنسبة الى زمان الاستقبال ٠

---

(١) فيها : أ ٠

(٢) مقترنا : أ ٠

والجواب من وجهين :

الأول : ان الموجود فى الحال ، اذا حكم العقل عليه بأنه يمكن أن يصير معدوما فى الاستقبال ، فالمحكوم عليه بالعدم فى الاستقبال ، هو هذه الماهية والمحكوم عليه بحكم لابد وأن يكون متقررا مع ذلك الحكم ، فتلك الماهية ممكنة التقرر مع العدم فى الاستقبال . واذا حصلت الماهية بدون الوجود ، كانت الماهية مغايرة للوجود .

الثانى : هو ان قولكم الشىء يمكن أن يصير معدوما فى الاستقبال ، يحتمل وجهين :

أحدهما : ان امكان العدم فى الاستقبال ، حاصل فى الحال .

والآخر : ان امكان العدم فى الاستقبال يحصل فى الاستقبال .

والأول باطل . لأن امكان العدم فى الاستقبال ، مشروط بحصول الاستقبال ، والاستقبال ممتنع الحصول فى الحال . فامكان العدم فى الاستقبال ، موقوف على شرط ممتنع الحصول لذاته . وما توقف على مثل هذا الشرط ، كان ممتنع الحصول فى الحال . فثبت : أنه يمتنع أن يحصل فى الحال امكان العدم فى الاستقبال . ولما بطل هـــذا الاحتمال بقى الاحتمال الثانى . وهو أن الموجود فى الحال يمكن أن يصير معدوما فى الاستقبال ، عند حضور الاستقبال . لكن الاستقبال اذا حضر ، صار حاضرا . فحينئذ يعود الأمر الى أن الممكن انما يكون محكوما عليه بالامكان بالنسبة الى الحال ، لا بالنسبة الى الاستقبال . وذلك يبطل ماذكرتم من السؤال .

الحجة الثالثه على أن الوجــود زائــد على المــاهية : وهو انـــه يمكننا أن نعقل الماهية مع الذهول عن وجودها . ولو كان الوجود نفس الماهية ، أو جزءا من أجزاء الماهية . لكان ذلك ممتنعا .

فان قيل : هذه الحجة منقوضة على قول الفلاسفة . فان عندهم وجود البارى سبحانه نفس حقيقته ، مع أنا نعقل وجوده ولا نعقل ماهيته . وأيضا : فانا نتصور أن الوجود ماهو ؟ ثم نصدق بأن ذلك المفهوم حاصل وكائن وواقع . والتصور غير التصديق . فيلزم أن يكون تصديقنا بأن الوجود واقع وحاصل ، دالا على حصول وجود الوجود . ويلزم منه التسلسل .

وأيضا : فانا قد نعقل ذاتين مع الذهول عن كون أحدهما لازما للآخر ، أو ملزوما له ، أو كون أحدهما مؤثرا فى الآخر ، أو أثر له ، أو كون أحدهما حالا فى الآخر ، أو محلا له . فيلزم أن يكون كون الشىء لازما للآخر ، وملزوما له ، ومؤثراً فيه وأثرا له ، وحالا فيه ومحلاله . زائدا على الذات . وذلك محال لافضاء ذلك الى التسلسل . وأيضا : فهب أن ماذكرتم يدل على أن الوجود الخارجى زائد على الماهية . ولكنه لايفيد أن الوجود الذهنى زائد على الماهية .

والجواب : انه اذا صدق على أحد الأمرين كونه معلوما ، وعلى الآخر أنه غير معلوم : فلو لم يثبت التغير بينهما ، لكان قد صدق على الأمر الواحد ، أنه معلوم وانه غير معلوم . فيلزم اجتماع النفى والاثبات . وانه محال فى بداهة العقول . واذا كانت هذه المقدمة من أقوى البديهيات ، كان ايراد النقض عليها تشكيكا فى البديهيات . فلا يستحق الجواب .

وأيضا : فعندنا أن وجود الله زائد على ماهيته (*) وأما تصديقنا بأن الوجود قد وقع ، فليس المراد منه أن الوجود حصل له وجود آخر ، بل المراد منه : أن الوجود هل حصل للماهية أم لا ؟ وهذا عين الدليل الذى تمسكنا به وأما حديث اللازمية والملزومية ، وأمثالها . فهى

(*) مقترنا : أ .

اعتبارات ذهنية ، بخلاف الوجود الخارجي . فانه لايمكن أن يقال : انه اعتبار ذهني ، والالزم أن يقال : انه لاموجـود في الأعيان ، وان يقال : وجوده في الأعيان نفس الماهية . فحينئذ يرجـع ماذكرتم من اجتماع النفي والاثبات على الشيء الواحد . وهو محال .

وأما الوجود الذهني . فجوابه : ان الماهية كما وجدت في الأذهان عارية عن الوجود الخارجي ، فقد وجدت في الأعيان عارية عـن الوجود الذهني . وذلك يوجب التغاير .

الحجة الرابعة : على أن الوجود زائد على الماهية : هي أنا في بداهة العقول ندرك الفرق بين التصور والتصديق . فالفرق بين قولنا : السواد . وبين قولنا : السـواد موجـود : معلوم بالبداهة . ولذلك فان (٣) من قال السواد وسكت ، حكم كل عاقل بأنه ما نفى ، وما أثبت ، وما ذكر كلامـا مفيدا . واذا قـال السواد موجـود أو غير موجـود ، فقد نفى ، أو أثبت وادعى ويطالب على صحة ماذكره بالحجة . ولو كان كونه . موجودا هو نفس كونه سوادا ، لما حصل الفرق المذكور المعلوم بالبداهة .

فـان قيـل : هـذا الفـرق الذى ذكرتـم واقـع بحسـب اللفظ ، لابحسب المعنى . **فالجواب :** انا نعلم بالبداهة أن من ادعى أن للعالم صانعا ، ثم أقام الدليل على دعواه ، لم يكن مطلوبه بهـذه الحجة نفس اللفظ ، بل المعنى . فسقط ماذكروه من السؤال .

واحتج من قال : الوجود غير زائد على الماهية . بان قال : لو كان الوجود زائدا على الماهية ، لكان قيام الوجود بالماهية . وان توقف على كون الماهية موجـودة ، لزم اما كـون الشيء مشروطـا بنفسه ،

---

(٣) كان : أ .

أو وقوع التسلسل • وان لم يتوقف عليه فحينئذ يلزم قيام الصفة الثبوتية بالعدم المحض • وذلك محال • لأن المحسوس عندنا من الذوات ، ليس الا الصفات • واذا جوزنا قيام الموجود بالمعدوم ، فالجدار الذى نشاهده لا نشاهد منه الا لونه وكثافته وثقله • فاذا لم يبعد قيام الصفة الموجودة بالمحل المعدوم ، لم يبعد أن يكون الموصوف بالكثافة والثقل واللـــون المخصوص معدوما محضا • وذلك يقتضى وقوع الشك فى أن ذات الجدار وذات الانسان • هل موجودة أم لا ؟ ومعلوم أن ذلك فاسد •

والجواب عنه : ان محل الوجــود هو الماهية • ثـم ان الماهية من حيث هى هى ، ماهية مغايرة للوجود والعدم ، فلا يلزم من ذلك قيام الموجود بالمعدوم •

واذا عرفت هذه المسالة • فلنرجع الى المقصود • فنقول : أما من قال : وجود كـل شىء نفس ماهيتـه ، لزمه القطع بأنــه متى زال الوجود ، فقد زالت الماهية ، فالقول بأن المعدوم شىء لايتصور على مذهب هذا القائل • اما من قال : الوجود زائـد على المـاهية • فقد اختلفوا فى أنه هل يمكن تقرير الماهية عند زوال صفة الوجود ؟ فمن جوز ذلك قال : المعدوم شىء • وعنى به : أن الماهية من حيث هى هى ، تكون متقررة حال مالا تكون موجـودة • ومن لم يجوز ذلك ، قال : المعدوم ليس بشىء •

اذا عرفت هذا ، فلنرجع الى تعيين محل النزاع فى هذه المسألة فنقول : المعدوم • اما أن يكون واجب العدم ممتنع الوجود ، واما أن يكون جائز الوجود جائز العدم •

أما الممتنع • فقد اتفقوا على أنه محض ، وعدم صرف ، وليس بذات ولا بشىء • وأما المعدوم الذى يجوز وجوده ويجوز عدمه ، فقـد ذهب أصحبنا الى أنه قبل الوجود نفى محض ، وعدم صرف ، وليس

بشىء ولابذات . وهذا قول « أبى الحسين البصرى » من المعتزلة .
وذهب أكثر شيوخ المعتزلة : الى أنها ماهياتوذوات وحقائق ، حالتى وجودها وعدمها . فهذا هو تلخيص محل النزاع .

ولنا فى بيان أن المعدوم ليس بشىء وجوه :

البرهان الأول : ان هذه الماهيات لو كانت متحققه فى الخارج حال عرائها عن الوجود ، لكانت منساوية فى كونها متحققه خارج الذهن . ومباينة لخصوصياتها المعينة . ومابه المشاركة غير مابه المايزة (٤) فيلزم أن يكون تحقق كل ماهية تقررها زائـــدا على خصوصيتها . ولا معنى للوجود الا هذا التحقق والتقرر ، فيلزم كونها موجودة حـال كونها معدومة . وذلك محال .

ومما يدل على أن كونها متحققة خارج الذهن أمر زائد على ماهيتها المخصوصة : انا اذا قلنا : السواد . ثم قلنا : السواد متقرر حال العدم . فنحن ندرك تفرقة بديهية بين ذلك التصور ، وهذا التصديق . ولولا أن تقررها خارج الذهن حال عدمها أمر زائد على ماهيتها ، والا لما بقى فرق بين التصور والتصديق . وذلك محال على ما قررناه . فثبت : أن الماهيات لو كانت متقررة حال عدمها ، لكانت موجودة حال عدمها ، ولما كان ذلك محالا ، علمنا : أن القول بأن الماهيات متقررة حـــال عدمها محال .

البرهان الثانى : ان الذوات الثابتــة فى العــدم ، اما أن تكون متناهية ، أو غير متناهية والقسمان باطلان ، فبطل القول بثبـــوت الذوات المعدومة . اما أن كونها متناهية باطل ، فبا لاتفاق . وأما أن كونها غير متناهية باطل . فذلك لأن مجموع الذوات المعدومة حـين ما لم يخرج منها شىء الى الوجود ، كانت أكثر مما يبقى منها فى

---

(٤) المباينة : أ .

العدم بعد خروج بعضها الى الوجود . والالكان الشىء مع غيره ، كهو لا مع غيره . وذلك محال . واذا كان كذلك ، كانت الذوات التى بقيت الآن فى العدم ، أقل من مجموع الذوات التى كانت معدومة عند ما لم يخرج شىء منها الى الوجود . وما كان أقل من غيره فهو متناه . فالذوات التى بقيت الآن فى العدم متناهية ، والتى خرج منها الى الوجود متناهية . ومجموع المتناهى مع المتناهى يكون متناهيا . فثبت : أن القول بكون الذوات غير متناهية محال .

البرهان الثالث : هذه الماهيات من حيث انها هى : ممكنة لذواتها . وكل ممكن محدث فهذه الماهيات من حيث هى هى ، محدثة فيلزم أن تكون هذه الماهيات مسبوقة بالنفى المحض والعدم الصرف . وهو المطلوب .

وانما قلنا : بأن هذه الماهيات ممكنة لذواتها ، وذلك لأنها لو كانت واجبة التقرر لذواتها فى الخارج ، لكانت واجبة التقرر فى الخارج ممتنعة الزوال ، ولا معنى لواجب الوجود الا ذلك . وحينئذ يكون واجب الوجود أكثر من واحد . وذلك محال . واذا ثبت أنها فى كونها متقررة فى الأعيان ، ممكنة ، وثبت أن كل ممكن محدث ، ثبت : أنها من حيث أنها ماهيات : محدثة . وذلك يبطل القول بأن المعدوم شىء . وتمام تقرير هذا البرهان قد تقدم فى مسألة حدوث الأجسام .

البرهان الرابع : قوله تعالى : « والله على كل شىء قدير » (٥) وجه الاستدلال بالآية : ان اسم الشىء يتناول الماهيات ، فوجب أن يكون الله تعالى قادرا على تلك الماهيات . وانما يكون قادرا عليها لو كان لقدرته صلاحية ، أن تؤثر فى تلك الماهيات تقريرا وابطالا . ومتى كان

---

(٥) البقرة ٢٨٤ .

الأمر كذلك ، كان وجود الله تعالى متقدما على تقرير تلك الماهيات ، لوجوب تقدم المؤثر على الأثر . ومتى كان الأمر كذلك ، ثبت أن الماهيات بأسرها نفى محض ، وعدم صرف فى الأزل . وذلك هو المطلوب .

واحتج القائلون : بأن المعدوم شىء بأمور :

الحجة الاولى : ان المعدومات متميزة فى أنفسها . وكل ما يتميز بعضه عن البعض ، فلابد وأن تكون فى أنفسها حقائق متعينة . ولا معنى لقولنا المعدوم شىء الا ذلك . والذى يدل على أن المعدومات متميزة بعضها عن البعض حال عدمها وجوه :

الأول : وهو انا نعلم أن غدا تطلع الشمس من المشرق ، ولاتطلع من المغرب . وهذان المطلوعان معدومان فى الحال . ونحن الآن نعلم امتياز كل واحد منهما عن الآخر . وهذا يدل على وقوع الامتيـــاز فى المعدومات .

الثانى : هو انا قادرون على الحركة يمنة ويسرة ، ولسنا قادرين على الطيران الى السماء . فقد تميز أحد المعدومين عن الثانى ، من حيث ان أحدهما مقدور لنا ، والآخر غير مقدور لنا . وهذا الامتياز واقع حال العدم . فثبت : وقوع الامتياز فى المعدومات .

الثالث : هو انا نجد من أنفسنا أنا نريـد أن تحدث لنا أمـــوال وأولاد وخيرات وسعادات ، وأن لاتحدث لنا أنواع الأمراض والآفات ، مع كون كل واحد من هـذين القسمين معـدوما ، فلولا تميز أحـــد المعدومين عن الآخر ، حال كونه معدوما بماهيته المعينة ، وحقيقته المخصوصة ، والا لامتنع كون أحدهما مراد الوقوع ، والآخر مكـروه الوقوع .

الرابع : هو أن المعدوم قسمان ممتنع وجائز . ولاشك أن كل واحد

من هذين القسمين متميز عن الآخر فى نفسه وحقيقته • ولذلك كان القادر المختار لايمكنه ايجاد الممتنعات ويمكنه ايجاد الممكنات • فلولا امتياز الممكن عن الممتنع فى نفسه ، والا لما صح ذلك •

لايقال : هذه الأمور ، وان كانت معدومة فى الخارج ، الا أنها موجودة فى الذهن ، فلهذا صح وقوع الامتياز فيها • لأنا نقول : انكم اما أن تقولوا هذه المعدومات (٦) موجودة فى الذهن ، أو تقولوا : العلم بها موجود فى الذهن . والأول باطل • لأننا انما نعلم الشمس والقمر . فلو كانت هذه المعلومات موجودة فى الذهن ، لزم فيمن تصور شموسا كثيرة ، وأقمارا كثيرة ، وبحرا من زئبق ، وجبلا من زبرجد : أن توجد فى ذهنه هذه الاشياء • والقول بفساده معلوم بالضرورة • وأما الثانى وهو أن الحاضر فى الذهن هو العلم بهذه الأشياء • فهذا مسلم • الا أن بحثنا عن المعلوم ، لا عن العلم • فهذه المعلومات لما لم تكن موجودة فى الذهن ، علمنا أنها فى أنفسها وحقائقها متميزة ، سواء وجدت فى الذهن أو لم توجد • وذلك هو المطلوب •

فثبت بهذه البراهين الأربعة : تميز بعض المعدومات ، عن البعض ، حال كونها معدومة •

واذا ثبت هذا ، فنقول : امتياز أحد الأمرين عن الآخر ، يتوقف على كون كل واحد منهما فى نفسه حقيقة معينة ، وماهية معينة • فان تميز البعض عن البعض : حكم من أحكام تلك الحقائق ، وصفة من أوصافها • وثبوت الصفة والحكم بدون تقرير الموصوف : محال • فثبت : أن المعدومات متميزة متقررة ، وثبت أن المتميز لا يتحقق الا عند كون الحقائق والماهيات متقررة • وهذا يوجب القطع بكون المعدومات ذوات وماهيات وحقائق • وذلك هو المطلوب •

---

(٦) المعلومات : ب •

الحجة الثانية : للمعتزلة على أن المعدوم شىء : وهى أنه لانزاع فى وجود موجودات ، ممكنة الوجود لذواتها . ولا معنى للممكن الا الذى يصح عليه الوجود والعدم . وكل ما كان كذلك ، كانت ماهيته ممكنة التقرر ، مع الوجود ، ومع العدم تارة أخرى . واذا عقل تقرر ماهيته مع العدم ، ثبت أن المعدوم شىء .

لايقال : المراد من قولنا : انه يمكن أن يكون معدوما ، هو أنه لايمتنع بقاء ماهيته متقررة متحققة ، ولا يمتنع أيضا بطلان تلك الماهية وخروجها عن كونها ماهية وحقيقة . فهذا هو المراد من الامكان . ومعلوم أن هذا القدر لا يدل على أن المعدوم شىء . لأنا نقول : اذا قلنا : هذه الماهية يمكن بطلانها وزوالها ، فلا شك أن هذه قضية موضوعها : قولنا هذه الماهية . ومحمولها : قولنا يمكن بطلانها وزوالها . ولا شك أن ماهية القضية مركبة من الموضوع والمحمول والنسبة الخاصة . ولا شك أن المركب لايوجد الا عند وجود جميع مفرداته . فاذن هذه القضية لاتوجد ولا تتقرر الا اذا حصل موضوعها مقارنا لمحمولها . فاذا قلنا : الموضوع نفس تلك الماهية . وجعلنا المحمول امكان بطلان الماهية ، كان معنى هذا الكلام : أن هذه الماهية يمكن تقررها حال بطلانها . ومعلوم أن ذلك محال . فثبت : أن كون الممكن ممكنا يستحيل أن يكون مفسرا بهذا المعنى ، بل لابد وأن يكون مفسرا بأنه يجوز كون الماهية موصوفة بالوجود ، ويجوز كونها خالية عن الوجود . ومهما كان الأمر كذلك ، ثبت أن المعدوم شىء .

الحجة الثالثة : ان كل موجود . فهو اما أن يكون ممتنع الوجود لذاته ، واما أن يكون متصور الوجود لذاته . سواء كان ذلك الذى هو متصور الوجود ، واجب الوجود أو غير واجب الوجود . فاذن كونه ممتنع الوجود وكونه متصور الوجود ، أمران متقابلان لا واسطة بينهما . فنقول : امتناع صفة موجودة . اذ لو كان الامتناع صفه موجوده

لكان الممتنع الموصوف بهذا الامتناع موجودا ، ضرورة الوجود لايمكن أن يكون امتناع قيام الصفة الموجودة بالنفى المحض والعدم الصرف ، وحينئذ يلزم أن يكون ممتنع الوجود موجودا ٠ وهو محال ٠ فثبت أن امتناع الوجود ليس صفة موجودة ، فوجب أن يكون تصور الوجود صفة موجودة ضرورة أنه لابد فى أحد النقيضين من أن يكون أمرا ثبوتيا ٠

اذا ثبت هذا ، فنقول : لاشك أن كل محدث فانه قبل حدوثه ممكن الحدوث لذاته ٠ اذ لو لم يكن ممكنا لذاته ،لكان اما واجبا لذاته ، فيكون موجودا قبل أن كان موجودا ٠ وهو محال ٠ أو ممتنعا لذاته ٠ فيلزم انقلاب الماهية من الامتناع الذاتى الى الا مكان الذاتى ٠ وهما محالان ٠ فثبت : أن كل محدث فهو قبل حدوثه ممكن لذاته ، وثبت أن الامكان صفة ثابتة ، وثبت أن الصفة الثابتة تستدعى موصوفا ثابتا ٠ فـــاذن لابد وأن تكون الماهية متقررة قبل حدوثها ، حتى تكون موصوفة بهذا الامكان ٠ وذلك يوجب القول بكون المعدوم شيئا ٠

لايقال : لم لايجوز أن يكون الا مكان عبارة عن كون القادر متمكنا من ايجاده ؟ لأنا نقول : القادر متمكن من ايجاد المعدوم الممكن ، وغير متمكن من ايجاد المعدوم الممتنع ، فلولا امتياز الممكن عن الممتنع فى نفسه بأمر عائد اليه ، والا لما كان الأمر كذلك ٠

الحجة الرابعة : الماهيات لو كانت متجـددة ، لكان تجددهـــا باحداث محدث ، وايقاع قادر ، وهذا محال فذلك مثله ٠ بيان الملازمة : أن كل ماحدث بعد أن لم يكن ، فلا بد له من مكون ومحقق ٠ وبيان أنه يمتنع أن يكون تحقق تلك الماهيات وتقررها باحداث محدث ٠ وذلك لأن كل ما كان تحققه بسبب غير ، لزم من فرض عدم ذلك الغير ، عدم ذلك الأثر ٠ فلو كان كون الجوهر جوهرا ، وكون السواد سوادا ، لأجـــل سبب منفصل ، لزم عند فرض عدم ذلك السبب المنفصل ، أن يخرج الجوهر عن كونه جوهرا ، والسواد عن كونه سوادا ٠ وذلك محال ٠

لأن قولنا : « السواد خرج عن كونه سوادا » . و « بطل كونه سوادا » قضية موضوعها « السواد » ومحمولها « خرج عن كونه سوادا » أو « بطل كونه سوادا » ومن شرط صحة القضية امكان اجتماع موضوعها ومحمولها معا . ومعلوم أن اجتماع النقيضين محال فثبت : أنه يستحيل قولنا : السواد خرج عن كونه سوادا ، وبطل كونه سوادا . واذا كان الأمر كذلك ، ثبت : أنه يمتنع اسناد تقرر الماهية وتكونها الى ايجاد موجد ، وايقاع فاعل .

الحجة الخامسة : قوله تعالى : « ولاتقولن لشيء : انى فاعل ذلك غدا » (٧) الآية . سمى الأمر الذي سيفعله غدا في الحال باسم الشيء . وذلك يقتضى أن يكون المعدوم شيئا .

والجواب عن الحجة الأولى : أن نقول : انا نجد من أنفسنا شعورا وادراكا في صور كثيرة ، مع حصول الاتفاق بيننا وبينكم على أنها ليست بماهيات ولاحقائق ، بل هى نفى محض ، وعدم صرف :

الصورة الأولى : العلم بالمتنعات . وذلك لأنا نحكم بأن شريك الله ممتنع ، ونقيم الدلائل على ذلك . ولولا أنا تصورنا شريك الاله ، والا لاستحال منا أن نحكم عليه بالامتناع . لأن التصديق بدون التصور محال . ولأنا نقول : شريك الاله محال . والجمع بين الوجود والعدم محال ، وحصول الجسم الواحد فى آن واحد فى مكانين محال ، ونميز بين كل واحد من هذه التصديقات ، وبين الآخر . والشعور الذهنى والامتياز العقلى حاصل فى هذه الصور ، مع حصول الاتفاق بين جميع العلماء (٨) على أن هذه الممتنعات ليست ذوات ولاحقائق ولاماهيات :

(٧) الكهف : ٢٣ .

(٨) العقلاء : ب .

الصورة الثانية : العلم بالمركبات ، كما اذا تصورنا بحرا من زئبق ، وجبلا من زبرجد (٩) فان البحر والجبل عبارة عن جواهر موصوفة بالتركيب والتأليف ، وموصوفة بالوان مختلفة ، وأشكال مخصوصة . وعندكم الثابت فى العدم ، انما هو ذوات الجواهر والاعراض . فأما أن يكون الجوهر موصوفا بالعرض ، فذلك غير ثابت فى العدم البتة والجبل انما يكون جبلا بكون الجواهر موصوفة بالاعراض والتركيبات . فاذن الشعور الذهنى حاصل فى هذه الصورة ، مع أن المشعور به غير حاصل البتة ، لا فى العدم ولا فى الوجود .

الصورة الثالثة : العلم بالنسب والاضافات . مثل علمنا بحصول هذا الجسم فى هذا الحيز ، دون ذلك الحيز ، وطلوع الشمس غدا من المشرق لا من المغرب . ولا معنى لطلوع الشمس من المشرق الا حصول ذاتها فى ذلك الحيز دون هذا الحيز ولاشك ولا نزاع أن هذه النسب غير ثابتة فى العدم ، لان كون الشمس المعدوم حاصلة فى المكان العدوم محال فى بداهة العقل ، وأنتم ساعدتم أيضا على أنه لاحصول ولاتقرر لأمثال هذه النسب فى العدم .

الصورة الرابعة : انا نعلم امتياز العدم عن الوجود ، وامتياز النفى المحض والسلب الصرف عن الثبوت . ومسمى النفى الصرف والسلب المحض محكوم عليه بكونه متميزا عن الثبوت ، مع أنه يستحيل أن يكون لمسمى النفى المحض ثبوت . لأن المراد من النفى المحض ماهو مقابل لمسمى الثبوت ومناف له . فلو كان له ثبوت بوجه ما ، لكان منا فى الشىء ومناقضه ، نفس ذلك الشىء . وهو محال . ولأن الخصم يساعد على أن مسمى العدم غير ثابت فى العدم .

الصورة الخامسة : انا نحكم على الماهية المعدومة بانها غير

---

(٩) ياقوت : ب .

موجودة . فقبل اتصاف تلك الماهية بالوجود نحن نتصور ماهية الوجود ، ونميز فى أذهاننا بين مسمى الوجود وبين مسمى الجوهر والسواد . ولذلك فان الخصم يقول : مسمى الجوهر والسواد ثابت فى العدم ، ومسمى الوجود غير ثابت فى العدم . فثبت : انا نتصور ماهية الوجود وحقيقته قبل صيرورة الماهية موصوفة بالوجود . فلو لزم من مجرد هذا التمييز الذهنى والشعور العقلى ، كون المشعور به حاصلا فى العدم ، لزم كون ماهية الوجود متقررة فى العدم . وذلك محال . لأن العدم نقيض الوجود . والنقيضان لايجتمعان ولأن الخصم أيضا يساعد على أن ماهية الوجود غير متقررة فى العدم .

الصورة السادسة : نحن نعقل الماهية المؤثرية ، وماهية المتأثرية ، ونميز بين كل واحد منهما وبين الآخر ، وبينهما وبين غيرهما . مع أن الخصم يساعد على أن المعدوم لايكون مؤثرا ولا متأثرا ، ولا يتقرر حال العدم بمسمى المؤثرية ومسمى المتأثرية . فالشعور الذهنى والادراك العقلى حاصل . مع أن المشعور به غير حاصل . وكذا كون الشىء فوق غيره وتحت غيره ويمينا وشمالا . ويدخل فيه جميع النسب والاضافات .

واذا عرفت هذا فنقول : تعنى بكون المعدوم معلوما ، هذا القدر من التمييز الذهنى الحاصل فى هذه الصورة ، أم تعنى به أمرا وراء هذا القدر ؟ فان عنيت به الأول تعذر الاستدلال بكونه معلوما (١٠) على كونه شيئا ، لأن هذا القدر من المعلومية حاصل فى هذه الصور ، مع أنها ليست بماهيات ولاذوات ولا حقائق بالاتفاق . وان عنيت بكون المعدوم معلوما ، أمرا وراء هذا القدر ، فلابد من تفسير كون المعدوم معلوما ، ثم اقامة الدلالة على كونه معلوما بذلك التفسير . فانا من وراء النزاع فى المقامين . واعلم : أنك متى أوردت هذا السؤال على هذا الوجه ، ضاق الكلام على الخصم جدا .

---

(١٠) معدوما : ب .

أما دليلهم الثانى على قولهم ان المعدوم متميز ، وهو أن المقدور قبل دخوله في الوجود متميز عن غير المقدور ، وذلك يقتضى وقوع الامتياز في المعدومات .

فالجواب : ان المقدور هو الذى يكون للقادر فيه تأثير اما بالتحقيق ، واما بالابطال . وعندكم هذه الماهيات ثابتة فى العدم ، ولا تأثير للقادر فيها البتة . وانما تأثير القادر فى اعطاء صفة الوجود لتلك الماهيات . فالمقدور اما الوجود واما موصوفية الماهية بالوجود وأياما كان ، فهو غير ثابت حال العدم . فثبت : أن الذى يمكن جعله مقدورا استحال القول بكونه ثابتا فى العدم . والذى يمكن القول بكونه ثابتا فى العدم ، استحال القول بكونه مقدورا للقادر . فقد سقطت هذه الشبهة .

وأما دليلهم الثالث : على قولهم المعدومات يتميز بعضها عن البعض ، وهو التمسك بكون بعض المعدومات مرادا ، وبعضها مكروها .

فجوابه : ان الماهيات يمتنع عليها التبدل والتغير ، فيمتنع كونها متعلقة للارادة والكراهة . بل متعلق الارادة والكراهة صيرورتها موجودة ، لكن صيرورتها موجودة لايتقرر حال العدم ، فعاد ماذكرنا من أن الذى يمكن جعله متعلق الارادة والكراهة ، لايمكن القول بثبوته فى العدم ، والذى يمكن القول بثبوته فى العدم ، لايمكن جعله متعلق الارادة والكراهة .

وأما دليلهم الرابع على ذلك ، وهو تميز المعدوم الممكن عن المعدوم الممتنع .

فجوابه : ان المعدومات الممتنعة أقسام كثيرة . مثل شريك الاله ، والجمع بين الضدين وحصول الجسم الواحد فى الآن الواحد فى مكانين

وكل واحد من هذه الأقسام متميز عن الآخر فى الذهن ولم يلزم من ذلك كونها ثابتة فى العدم ، فكذلك ههنا ٠

وأما الحجة الثانية التى عولوا عليها فى أن المعدوم شىء ٠ وهو قولهم : ان الممكن هو الذى يمكن تقرر ماهيته تارة مع العدم ، وأخرى مع الوجود ٠ وذلك يقتضى جواز تقرر الماهية بدون الوجود ٠

فجوابها : ان الماهية اذا كانت واجبة التقرر حالتى العدم والوجود ، ممتنعة التغير فى نفسها ، أمتنع جعل الامكان صفة لها ، بل الامكان يكون صفة للوجود ٠ ثم انا توافقنا على أن الوجود غير ثابت فى العدم ، فعاد ماذكرنا من أن الذى يمكن جعل الامكان وصفا له لا يعقل اثباته فى العدم ، وما يمكن اثباته فى العدم ، لايمكن جعل الامكان وصفا له ٠

وأما الحجة الثالثة : وهى قولهم : الامكان صفة موجودة حاصلة قبل الوجود ، فوجب تحقق الماهية قبل الوجود ٠

فجوابها : قد تقدم فى مسألة حدوث العالم ٠

وأما الحجة الرابعة : وهى قولهم : لو كانت الماهية متجددة ، لكان وقوعها بالفاعل ممكنا ٠ لكن وقوعها بالفاعل محال ٠

فجوابها : ان القادر كما يجعل الماهية موجودة ، فهو يجعل الماهية ماهية ٠ والحجة التى تمسكتم بها فى امتناع وقوع الماهية بالفاعل ، فهى بعينها تقتضى امتناع وقوع الوجود بالفاعل ، فانه لو وقع الوجود بالفاعل ، لزم عند تقدير عدم ذلك الفاعل ، أن يخرج الوجود عن كونه وجودا ٠ وهو محال ٠

فان التزموا أن الوجود لايقع بالفاعل ، وزعموا : أن الواقع

بالفاعل هو موصوفية الماهية بالوجود ، أوردنا عليهم ذلك الكلام فى نفس تلك الموصوفية . وذلك يقتضى أن لايقع بالفاعل لا الماهية ولا الوجود ولا موصوفية الماهية بالوجود . وذلك يوجب أن لايكون للمؤثر أثر البتة . وهو يوجب نفى الصانع . فثبت : أن هذه الحجة ساقطة .

واما الحجة الخامسة : هى التمسك بقوله تعالى : « ولا تقولن لشىء انى فاعل ذلك غدا الا أن يشاء الله » (١١) .

فهذا يقتضى اطلاق اسم الشىء على المعدوم . ولا يقتضى كون المعدوم ذاتا وماهية وحقيقة . وأما قوله تعالى : « والله على كل قدير » (١٢) فانه يقتضى وقوع الماهيات بالقادر . وذلك يفيد (١٣) نفى كون الذوات والماهيات متحققه فى الأزل .

والآية التى عول الخصم عليها لاتفيد الا مجرد اللفظ . والآية التى عولنا عليها تفيد المعنى . فكان قولنا أولى .

---

(١١) الكهف ٢٣ .
(١٢) البقرة ٢٨٤ .
(١٣) لا يفيد كون ... الخ : ب .

المسألة الثالثة

فى
إثبات العلم بالصانع

وقبل الخوض فى المقصود ، لابد من تقديم مقدمات :

المقدمـــة الأولى : فى الفـــــرق بين الامكان والحدوث :

الامكان عبارة عن كون الشىء فى نفسه ، بحيث لايمتنع وجوده ولاعدمه ، امتناعا واجبا ذاتيا . والحدوث : عبارة عن كون الوجود مسبوقا بالعدم والفرق بين هذين الأمرين ظاهر .

المقدمة الثانية : زعم كثير من مشايخ علم الأصول أن علة الحاجة الى المؤثر ، هى الحدوث . ومنهم من زعم : أن علة الحاجة هى مجموع الامكان والحدوث . فيكون الحدوث على هذا القول شطر العلة . ومنهم من زعم : أن الحاجة هى الامكان بشرط الحدوث . فيكون الحدوث على هذا القول شرط العلة . وعندنا : أن الحدوث غير معتبر فى تحقق الحاجة . لا بأن يكون تمام العلة ، ولا بأن يكون شطر العلة ، ولا بأن يكون شرط العلة .

والدليل عليه : أن الحدوث عبارة عن كون الشىء (١) مسبوقا بالعدم . ومسبوقية الوجود بالعدم صفة للوجود ، الذى هو متأخر عن تأثير القادر فيه . والذى هو متأخر عن احتياجه الى القادر ، الذى هو متأخر عن علة تلك الحاجة ، وعن جزء تلك العلة ، وعن شرط تلك العلة . فلو جعلنا الحدوث علة للحاجة ، أو جزءا من هذه العلة ، أو شرطا لهذه العلة ، لزم تأخر الشىء عن نفسه بمراتب . وهو محال .

---

(١) الوجوه : ب .

المقدمة الثالثة : زعم الجمهور من الفلاسفة والمعتزلة : ان تاثير المؤثر انما يكون فى وجود الآثر لا فى ماهيته ٠ وهذا القول عندنا باطل ٠ لأن الوجود له ماهية ٠ فلو امتنع أن يكون للقادر تأثير فى الماهية ، لامتنع أن يكون له تاثير فى الوجود ٠

فان قيل : تاثير القادر فى كون (٢) الماهية موصوفة بالوجود ٠

قلنا : موصوفية الماهية بالوجود يمتنع أن يكون أمرا ثابتا ٠ ويدل عليه وجوه :

احدها : ان اتصاف الماهية بالوجود ، لو كان أمرا ثابتا مغايرا للماهية والوجود ، لما كان جوهرا مستقلا بنفسه ، قائما بذاته ، بل كان صفة من صفات الماهية وحينئذ يكون اتصاف تلك الماهية بتلك الصفة زائدا على الماهية ، وعلى تلك الصفة ٠ ويلزم منه التسلسل ٠

وثانيها : وهو أن تلك الموصوفية تكون مساوية فى الوجود لسائر الموجودات ، ومخالفة لها فى الماهية ، فيلزم : أن يكون لاتصاف الماهية بالوجود ماهية ووجود آخر ، فيكون اتصاف ماهيتها بوجودها زائدا عليه (٣) ويعود الكلام الأول فيه ٠ ويلزم التسلسل ٠ وحينئذ لايكون الموجود الواحد موجودا واحدا ، بل يكون موجودات غير متناهية ٠ وذلك محال ٠

وثالثها : وهو أن موصوفية الماهية بالوجود ، بتقدير ان يكون أمرا مغايرا للماهية والوجود ، فلابد أن تكون له ماهية ٠ فاذا امتنع أن يكون للقادر تأثير فى الماهيات ، امتنع أن يكون له تاثير فى هذه الموصوفية ٠ وعلى هذا التقدير لايكون للمؤثر : أثر ، لا فى الماهية ، ولا فى الوجود ، ولا فى موصوفية الماهية بالوجود ٠ وهذا نفى للتأثير

---

(٢) جعل : أ ٠

(٣) زائدا آخر : أ ٠

والمؤثر بالكلية . وهو باطل قطعا . بل القول الصحيح : ان المؤثر كما يؤثر فى جعل الماهية موجودة ، فكذلك يؤثر فى جعل المـــاهية ماهية .

المقدمة الرابعـة : ان الطريق الى اثبات الصـانع تعالى ليس ، الا احتياج أجسام هذه الموجودات المحسوسة ، الى موجود آخر غـــير محسوس . ومنشأ تلك الحاجة على قول بعضهم هو الامكان ، وعلى قول آخرين هو الحدوث ، وعلى قول ثالث هو مجموع الامكان والحدوث . ثم هذه الأمور الثلاثة ، اما أن تعتبر فى الذوات ، أو فى الصفات أو فى مجموعها أو بالعكس . فللمجموع طرق ستة :

***

الطريق الأول : الاستدلال على وجود واجب الوجود بامكـــان الذوات : فنقول : لاشك أن الحقائق والماهيات موجودة . وكل موجود فاما أن تكون حقيقته قابلة للعدم أو لاتكون كذلك . فان لم تقبل حقيقته العدم لماهى هى ، كان ذلك الموجود هو واجب الوجود لذاته . وهــو المطلوب . فان كانت حقيقته قابلة للعدم فنقول : كـل موجـود تكون حقيقته قابلة للعدم ، فانه تكون نسبة حقيقته الى الوجود والعـدم على السوية . وكل ما كان كذلك . لـم يكن وجوده راجحـا على عدمــه الا لمرجح . وذلك المرجح لابد وأن يكون موجودا . ثم ذلك المرجح ان كان ممكنا عاد الكلام فيه ، ويلزم اما الدور واما التسلسل . وهمـا محالان . فلابد من الانتهاء الى واجب الوجود لذاته .

وهذا البرهان مبنى على هذه المقدمات :

المقدمة الأولى : قولنا : كل موجود يقبل العدم . فان الوجـــود والعدم بالنسبة الى ماهيته على السوية .

ولقائل أن يقول : لم لايجوز أن تكون ماهيته قابلة للعدم والوجود ، الا أن الوجود أولى بتلك الماهية من العدم ، فلكونه قابلا للعدم يكون

من الممكنات . ويكون الوجود أولى به من العدم ، يستغنى عن المرجح والمؤثر ؟

ونقول فى جواب هذا السؤال : انه متى كان الوجود أولى بـه من العدم ، كان واجب الوجود لذاته . **والذى يدل عليه :** هو أن تـلك الماهية مع تلك الأولوية . ان لم يصح العدم عليها ، كان واجبا لاممكنا . وان صح العدم عليها ، كان ممكنا . وكل ما كان ممكنا ، لايلزم من فرض تحققه محال .

فلتفرض الماهية مـع تلك الأولوية . تـارة موجودة ، وأخـرى معدومة ، ونسبة تلك الأولوية الى الوقتين على السوية . فاختصاص أحد الوقتين بالوجود دون الثانى . اما أن يتوقف على انضمام قيـد اليه لأجله اختص ذلك الوقت بالوجود ، واما أن لايكون كذلك . فـلو كان الأول لم تكن تلك الأولوية كافية فى حصول الوجود ، بل لابد معها من هذا القيد الزائد . لكنا قد فرضنا أن تلك الأولوية كافية فى وقوع الوجود . هذا خلف .

وأيضا : فانا نقول : تلك الأولوية مع هذه الضميمة ، ان لم تقتض الوجوب ، عاد التقسيم الأول فيه . وان أفاد الوجوب ، فحينئذ يصح قولنا : انه متى حصل الرجحان ، حصل الوجوب .

المقدمة الثانية : قولنا الممكن المتساوى لا يترجح أحد طرفيه على الآخر ، الا **لمرجح وللعلماء فى تقرير هذه المقدمة قولان :**

أحدهما : انها مقدمة أولية بديهية . وذلك لأنه لما كانت نسـبة الوجود ونسبة العدم الى تلك الماهية على السوية ، قضى صريح العقل بأنه يمتنع رجحان أحدهما على الآخر لا لأجل انضياف أمر من الأمور الى الطرف الراجح . ولذلك فان كل عاقل اذا أحس بحدوث شىء فى

وقت معين ، طلب لحدوثه علة وسببا ٠ وذلك يدل على أن افتقـار رجحان الجائز الى المرجح أمر مقرر فى بداهة العقول ٠

القول الثانى : ان هذه المقدمة برهانية ٠ وأحسن ماقيل فى هذا المقام : ان الاستواء والرجحان متناقضان متنافيان ، ولما ثبت أن ماهية الممكن مقتضيه للاستواء ، فلو حصل الرجحان أيضا ، لاجتمع النقيضان وهو محـال ٠

وعندى : أن هذه الحجة ضعيفة ٠ لأن التناقض انما يلزم لو كانت الماهية مقتضية للاستواء أو مقتضية للرجحان أيضا ٠ أما من يقول : الماهية مقتضية للاستواء ٠ وأما الرجحان فانه حصل لا لعلة البتـة ، لا لذاته ولا لغيره ، لم يلزم التناقض على هذا القول ٠ والأقوى أن يقال : الممكن هو الذى يكون العدم والوجود بالنسبة اليه على التساوى ، والشىء الذى يكون كذلك ، امتنع أن يدخل فى الوجود ، الا بعد أن يصير وجوده راجحا على عدمه ٠ وذلك الرجحان يجب أن يكون صـفة لشىء آخر سابق على وجوده ، فيمتنع أن يكون محل ذلك الرجحان ، هو وجوده ٠ لأن ذلك الرجحان لو كان صفة لوجوده ، لكان متأخرا عن وجوده ٠ لكنا قد بينا أنـه متقدم على وجوده ٠ فيحصل الدور ، وهو محال فاذن ذلك الرجحان ، يجب أن يكون صفة لشىء آخـر ، يلزم من وجوده ٠ وذلك هو المؤثر ٠ فثبت : أن كل ممكن فهو مفتقر الى المؤثر ٠

ويمكن تقرير هذه المقدمة بناء على قول الفلاسفة من وجه آخر :
وذلك أنهم قالوا : الزمان يمتنع أن يكون له مبدأ ومنتهى ٠ لأنا لو فرضنا للزمان أولا ، لكان عدمه سابقا على وجوده بالزمان ٠ والسبق بالزمان لا يحصل الا مع وجود الزمان فيلزم أن يقال : الزمان كان موجودا قبل أن كان موجودا ٠ وذلك محال ٠

وهكذا لو فرضنا للزمان منتهى . لكان عدمه حاصلاً بعد وجوده ، بعدية بالزمان . والبعدية بالزمان لا تحصل الا مع وجود الزمان . فيلزم : أن يقال : الزمان موجود بعد أن لم يكن موجودا . وذلك محال . فثبت : أن عدم الزمان محال .

واذا ثبت هذا . قالوا : الزمان اما أن يكون واجبا لذاته ، واما أن يكون ممكنا لذاته . والأول باطل . لأنه مركب من آنات متوالية منقضية . وكل ما كان كذلك ، لم يكن واجبا لذاته ، فهو اذن ممكن لذاته . وهذا الممكن اما أن يقع لغيره أو لذاته ، أو لا لغيره ولا لذاته . فان كان لغيره ثبت افتقاره الى المؤثر ، وان كان لذاته وجب أن لايكون منقضيا ، بل يكون باقيا مستمرا . وهو محال . وان كان لا لذاته ولا لغيره ، كان حدوثه . اتفاقيا . وكل ما كان اتفاقيا ، لم يمتنع فى العقل أن لايوجد . لكنا قد بينا أن العدم على الزمان محال . ولما بطل القسمان ، ثبت القسم الأول وهو أنه ممكن لذاته . الا أنه واجب الوجود لسببه ومؤثره . فلأجل وجوبه لوجوب سببه ، يمتنع العدم عليه .

وعند هذا يظهر أن دلالة وجود الزمان على وجود واجب الوجود ، أظهر من دلالة جميع الممكنات . ولعله هو المراد من قوله عليه السلام : « لا تسبوا الدهر ، فان الله هو الدهر » هذا ما يمكن تقريره بناء على أصول القوم .

فان قيل : القول بافتقار الممكن الى المؤثر عليه أسئلة :

السؤال الأول : افتقار الممكن الى المؤثر ، اما أن يكون حال وجوده (٤) أو حال عدمه . والقسمان باطلان ، فبطل القول بالافتقار . أما الحصر فظاهر . وأما أنه يمتنع أن يكون الافتقار حال الوجود ،

---

(٤) حدوثه : أ .

فلأنه يلزم ايجاد الموجود · وهو محال · وأما أنه يمتنع أن يكـون الافتقار حال العدم · وذلك لأن المؤثر ما يكون له أثر · والعدم نفى محض · فالقول باثبات التأثير حال كون الأثر عدما محضا : محال ·

وأيضا : فلأنه مادام يكون باقيا على العدم كان باقيا على عدمه الأصلى ، والعدم الأصلى يمتنع استناده الى مؤثر الوجود والايجاد · فاذن مادام يكون باقيا على العدم ، امتنع استناده الى المؤثر · واذا ثبت فساد القسمين ، ثبت أن القول بالتأثير محال ·

السؤال الثانى : لو فرضنا أن مؤثرا يؤثر فى أثر لكان اما أن يؤثر فى ماهية ذلك الأثر ، أو فى وجوده ، أو فى اتصاف ماهيته بوجوده · والكل باطل ، فكان القول بالتأثير باطلا · أما بيان الحصر فلأنه لو لم تكن الماهية ولا الوجود ولا اتصاف الماهية بالوجود مستندا الى المؤثر ، لكان ذلك الذى يفرض أثرا لذلك المؤثر غنيا عن ذلك المؤثر فى ماهيته وفى وجوده وفى اتصاف ماهيته بوجوده ، وحينئذ يكون ذلك الأثر غنيا عن ذلك المؤثر مطلقا ، فلا يكون أثرا له · هذا خلف ·

واما بيان فساد الأقسام : فهو أن نقول : انما قلنا : انه لايجـوز أن يكون تأثير المؤثر فى ماهية الأثر · وذلك لأنه لو كان كون السواد سوادا بالفاعل مثلا ، لكان عند فرض عـدم ذلك الفاعل ، يلزم (٥) خروج السواد عن كونه سوادا · لأن ما بالغير لايبقى عند فرض عدم ذلك الغير · لكن خروج السواد عن كونه سوادا محال ، فوجب أن لايكون كون السواد سوادا ، واقعا بالفاعل · وأما أنه لايجوز أن يكون تأثير المؤثر فى الوجود · لأن عند تقدير عدم المؤثر ، يلزم أن يخرج الوجود عن كونه وجودا · وذلك أيضا محال ـ كما قررناه فى الماهية ·

---

(٥) وجب : أ ·

وأما أنه لايجوز أن يكون تأثير المؤثر فى اتصاف الماهية بالوجود. فذلك لوجهين :

الأول : ان اتصاف الماهية بالوجود ليس أمرا زائدا على الماهية وعلى الوجود . اذ لو كان زائدا ، لكانت له ماهية ، وله وجود . وكان اتصاف تلك الماهية بذلك الوجود زائدا عليه . ولزم التسلسل .

الثانى : ان بتقدير أن تكون تلك الموصوفية أمرا زائدا على الماهية وعلى الوجود ، حصلت لها ماهية ووجود ، فحينئذ يعود التقسيم المذكور ، وهو أن المؤثر اما أن يؤثر فى ماهيته أو فى وجوده أو فى موصوفية ماهيته بوجوده . والكل محال . فثبت : أن المؤثر لو أثر ، لكان أما أن يؤثر فى الماهية أو فى الوجود أو فى موصوفية الماهية بالوجود . والكل محال . فكان القول بالتأثير محالا .

السؤال الثالث : لو أثر شىء فى شىء ، لكان تأثير المؤثر فى الأثر اما أن يكون عين ذات المؤثر أو ذات الأثر أو يكون أمرا ثالثا مغايرا لهما . والقسمان باطلان ، فكان القول بالتأثير باطلا .

انما قلنا : ان كونه مؤثرا يمتنع أن يكون عين ذات المؤثر وذات الأثر بوجوه :

الأول : انه يمكننا أن نعقل ذات المؤثر وذات الأثر ، مع الشك فى كون ذلك المؤثر مؤثرا فى هذا الأثر . مثلا : نعقل الموجود الذى هو واجب الوجود لذاته ، ونعقل هذا العالم ، ثم نشك فى أن المؤثر فى وجود هذا العالم : هو ذلك الواجب ، أم واجب آخر ، أو شىء من معلولات واجب الوجود ؟ والمعلوم غير ماهو غير معلوم (٦) فهذه

(٦) غير ما هو معلوم : أ .

المؤثرية التى هى غير معلومة مغايرة لذات المؤثر ، ولذات الاثر ، الذى هو معلوم ٠

الثانى : ان تـأثير المؤثر فى الاثـر نسـبة بين ذات الاثر وذات المؤثر ، والنسبة بين شيئين متأخـرة عن تينك الذاتين ، والمتـأخر عن الشىء مغاير لذلك الشىء ٠

الثالث : وهو انا نصف ذات المؤثر بكونه مؤثرا فى ذلك الاثر ؛ والموصوف مغاير للصفة ٠

الرابع : وهو انا نعلل الاثر لا بذات المؤثر ، بل بكونه مؤثرا ٠ فانا نقول : انما وجد هذا الاثر ، لان البارى تعالى أوجده وأبدعه وخلقه ٠ ولا نقول : انما وجد هذا الاثر لان البارى تعالى موجـود وواجب الوجود ٠ وصدق النفى والاثبات يوجب التغاير ٠

فبطل بهذه الوجوه أن يقال : كون المؤثر مؤثرا فى الشىء عبارة عن ذات المؤثر وذات الاثر ، وانما قلنا : انه لايجوز أن تكون المؤثرية زائدة على ذات المؤثر وذات الاثر ، وذلك لان على هذا التقدير اما أن تكون المؤثرية أمرا عدميا أو ثبوتيا ٠ لاجائز أن تكون عدميا ، لان المؤثرية نقيض اللا مؤثرية ، واللا مؤثرية عدم محض ونفى صرف ٠ وذلك معلوم بالضرورة ٠ وعدم العدم ثبوت ٠ فكانت المؤثرية صـفة ثبوتية ٠

ثم نقول : هـذه المؤثرية التى هى معلوم ثبوتى ، وهى مغايرة لذات الاثر وذات المؤثر ، اما أن تكون جوهرا قائما بنفسه ، أو عرضا مفتقرا الى موصوف ٠ والأول محال لوجهين :

الاول : وهو أن مؤثرية الشىء ، نعت للشىء وصفة له ٠ ولايمكن تعقلها الا صفة للشىء ونعتاله ، فيمتنع أن تكون جوهرا قائما بالنفس ٠

والثانى : ان بتقدير أن تكون جوهرا قائما بالنفس ، فهذا الجوهر اما أن يكون بينه وبين الأثـر نسبة واضـافة ، أو لايكون . فان كان الأول كان الكلام فى تلك النسبة كما فى الأول ، فيلزم التسلسل . وان كان الثانى لم يكن بينه وبين الأثر (٧) نسبة واضافة ولم يكن بينهما تعلق أصلا ، وكان أجنبيا باكلية عن ذلك الأثر . ولما بطل هذا القسم تعين أن المؤثرية بتقدير الثبوت ، وجب أن تكون صفة لذات المؤثر ، مفتقرة الى تلك الذات . وكل ما كان مفتقرا الى غيره ، كان ممكنا لذاته مفتقرا فى وجوده الى مؤثر . فيلزم افتقار تلك المؤثرية فى وجودها الى موجد (٨) آخر ، وحينئذ يعود الكلام فى تاثير المؤثر فى وجود تلك المؤثرية . ويلزم التسلسل . وهو محـال .

فثبت بما ذكرنا : أنه لو فرض مؤثر يؤثر فى أثر ، لكان تأثيره فى ذلك الأثر اما أن يكون نفس المؤثر والأثر ، واما أن يكون مغـايرا لهما . والقسمان باطلان ، فكان القول بالتأثير باطلا .

السؤال الرابـع : ان جـواز الوجـود متعلق بالطرفين ـ أعنى الوجود والعدم ـ فلو كان جواز الوجود يقتضى احتياج الوجود الى المؤثر ، لكان جواز العدم يقتضى احتياج العدم الى المؤثر . لكن احتياج العدم الى المؤثر محال . لأن العدم نفى محض وسلب صرف ، فجعله أثرا أو مؤثرا محال . ولأن العدم مستمر من الأزل الى الأبد . والباقى لايمكن اسناده حال بقائه الى المؤثر .

فثبت : أنه لو كان جواز الوجود يحوج الوجود الى المؤثـر ، لكان جواز العدم يحوج العدم الى المؤثر ، وثبت : أن احتياج العـدم الى المؤثر محال ، فيلزم أن يكون احتياج الوجود أيضا الى المؤثـر محـالا .

---

(٧) الأول : أ .

(٨) موجود : أ .

السؤال الخامس : لو كان الجواز علة للحاجة الى المؤثر ، لكان الشيء حال بقائه مفتقرا الى المؤثر . وهذا محال ، فالقول بأن الجواز علة للحاجة الى المؤثر محال . بيان الملازمة : هو أن الامكان من لوازم الماهيات الممكنة ، ولازم الشيء حاصل فى جميع زمان وجوده ، وكان الامكان حاصلا حال بقاء الممكنات ، فلو كان الامكان علة للحاجة الى المؤثر ، لزم افتقار الباقى حال بقائه الى المؤثر . وانما قلنا : ان هذا محال ، لأن هذا يقتضى تحصيل الحاصل . وهو محال .

لا يقال : لم لا يجوز أن يكون تأثير المؤثر حال بقاء الأثر فى بقائه . وبقاؤه زائد على ذاته ؟

لأنا نقول : بقاؤه لما كان زائدا على ذاته ، لم يكن التأثير فى بقائه تأثيرا فى ذاته . لكنا بينا : أن ذاته من حيث هى هى ، ممكنة فى الزمان الثانى . فلو كان الامكان علة للحاجة الى المؤثر ، لكانت ذاته من حيث هى هى ، محتاجة فى الزمان الثانى الى المؤثر . وذلك محال . لأنه يقتضى تحصيل الحاصل ، وتكوين الكائن . وهو غير معقول . فوجب القطع بأن الامكان ليس علة للحاجة الى المؤثر .

لايقال : لم لايجوز أن يقال : الامكان علة للحاجة الى المؤثر ، بشرط الحدوث . وهذا الشرط غير حاصل حال البقاء ، فلم يلزم تحقق الاحتياج حال البقاء ؟

لأنا نقول : انا بينا فى ما تقدم : أن الحدوث لايمكن أن يكون علة للحاجة ، ولا جزءا لهذه العلة ولا شرطا لها . فسقط قولكم .

السؤال السادس : لاشك أنا نشاهد حدوث صور ، وأعراض فى هذا العالم . فلو كان الحدوث والامكان علة للحاجة الى المؤثر فيها ، فالمؤثر فيها اما أن يكون قديما أو حادثا والقسمان باطلان ، فبطل القول بالمؤثر . وانما قلنا : انه لايجوز أن يكون المؤثر فيها قديما ،

لأن تأثير ذلك المؤثر القديم فيها ، اما أن يكون موقوفا على شرط حادث ، أو لايكون كذلك . فان كان الأول عاد التقسيم الأول فيه . فيلزم أن يكون حدوث ذلك الشرط الحادث ، لأجل حدوث شرط آخر ، ولزم التسلسل . وان كان الثانى لزم اختصاص حدوث هذا الحادث بهذا الوقت دون ما قبله (٩) لا لأمر أصلا البتة ، فكان هذا قولا بوقوع الجائز ، لا عن سبب ، ولا عن مرجح . وهذا يبطل القول بافتقار الجائز الى المرجح .

وانما قلنا : انه لايجوز أن يكون المؤثر فى حدوث هذه الحوادث فى هذا الوقت أمرا حادثا . **لأن الكلام** يعـود فيه . ويلزم التسلسل ، وحصول أسباب ومسببات لانهاية لها دفعة واحدة . وذلك يبطل القول باثبات واجب الوجود .

السؤال السابع : وهو أن نقول : جملة ماحدث (١٠) فى هـــذا الوقت ، اما أن يكون له مؤثرا ، أو لايكون . فان لم يكن له مؤثر ، فقد حدث الحادث لا عن مؤثر . وذلك يبطل القول بافتقار الممكن والمحدث الى المؤثر . وأما ان كان لها مؤثر فالمؤثر فيها اما أن يكون حادثا أو قديما . ويمتنع أن يكون حادثا ، لأن المؤثر فى الشىء مغاير للأثر ، فلو كان المؤثر فى جملة الحوادث حادثا ، لكان ذلك الحادث مغايرا لجملة الحوادث . وذلك محـــال . لأن كل ما كان حادثا كـان داخلا فى جملة الحوادث وفى مجموعها .

ويمتنع أن يكون المؤثر فيها قديما ، لأن ذلك القديم قبل ايجاد هذه الحوادث ، لم يكن موجدا لها ، ولا مخرجا لها من العدم الى الوجود . والآن صار موجدا لها ، ومخرجا لها من العدم الى الوجود

---

(٩) ما قبله وما بعده .
(١٠) صدر : أ .

فتكون موجدية هذا الموجد لها ، حكما حادثا متجددا ، وحينئذ يعود ماذكرنا من تعليل جملة الحوادث لشىء حادث . وذلك محال – على ما بيناه .

وأيضا : فلو افتقر الحادث الى المؤثر ، لافتقرت هذه الموجدية الحادثة الى المؤثر ، فيلزم اما الدور واما التسلسل . وهما محالان . وبتقدير القول بهما يبطل الطريق الى اثبات الصانع . واذا كان كذلك ، وجب أن تكون تلك الموجدية المتجددة غنية عن المؤثر . وذلك يوجب القطع باستغناء الممكن المحدث (١١) عن المؤثر .

والجواب عن السؤال الأول : لم لايجوز أن يقال : تأثير المؤثر فى الوجود يحصل مع الوجود لا قبله ولا بعده ؟ وقول السائل : « هذا يقتضى ايجاد الموجود . وهو محال » فجوابه : ان ايجاد موجود كان موجودا قبل ذلك الايجاد محال . وأما ايجاد موجود ما كان موجودا قبل ذلك الايجاد ، وانما حصل حال ذلك الايجاد . فلم قلتم بأنه محال ؟

والجواب عن السؤال الثانى : أنـه لو وقعت الشكوك والشبهات فى تأثير شىء فى شىء ، لامتنع تجدد شىء وحدوثه . لكنه لا شك ولا شبهة فى تجدد الحوادث والصور والأعراض . وماذكرتموه من التقسيم قائم ههنا بعينه . وذلك لأنه لو تجدد أمر ، أو حدث أمر ، لكان المتجدد اما الماهية ، أو الوجود ، أو موصوفية الماهية بالوجود . والكل محال ، فوجب أن لايحصل التجدد أصلا .

وانما قلنا : انه يمتنع تجدد الماهية . لأنه يلزم أن يقال : السواد ما كان سوادا ، ثم انقلب سوادا . وذلك يقتضى انقلاب الماهية والحقيقة . وذلك محال .

---

(١١) الحادث : ب .

وانما قلنا : انه يمتنع تجدد الوجود ، لأنه يقتضى أن يقال : الوجود ما كان وجودا ثم انقلب وجودا . وذلك يقتضى انقلاب الماهية .

وانما قلنا : انه يمتنع تجدد موصوفية الماهية بالوجود ، لأن هذه الموصوفية ان لم تكن أمرا زائدا على الماهية وعلى الوجود ، امتنع القول بأنها هى المتجددة . وان كان أمرا زائدا . فالمتجدد اما ماهيتها أو وجودها . ويعود التقسيم المذكور .

فثبت : أن ماذكرتم من التقسيم يمنع من القول بالتجدد والحدوث . ولما كان ذلك مشاهدا محسوسا ، علمنا : أن ماذكرتم من التقسيم باطل .

والجواب عن السؤال الثالث : ان ذلك التقسيم أيضا قائم فيما عرف فساده بالضرورة . وذلك لأنه يقال : لو حصل شىء فى هذه الساعة ، لكان حصوله فى هذه الساعة اما أن يكون حصوله نفس ذاته ، أو زائدا على ذاته . والقسمان باطلان . فبطل القول بحصوله فى هذه الساعة . وانما قلنا : انه لايجوز أن يكون حصول هذه السماء ، وحصول هذه الأرض فى هذه الساعة : نفس ذات السماء ، ونفس ذات الأرض لوجوه .

أحدها : انه يمكننا أن نعقل ذات السماء وذات الأرض ، مع الشك فى حصولهما فى هذه الساعة .

والثانى : ان حصولهما فى هذه الساعة نسبة لتينك الذاتين (١٢) الى هذه الساعة والنسبة بين الشيئين مغايرة لهما .

والثالث : ان ذات السماء والأرض لو كانتا نفس حصولهما فى هذه الساعة ، ففى الساعة الثانية لم يبق حصولهما فى الساعة الأولى ،

---

(١٢) لتلك الذوات : أ .

فوجب أن لاتبقى ذاتهما فى الساعة الثانية . فان التزموا ذلك ، وقالوا : الأجسام تحدث حالا بعد حال ، ألزمناهم فى واجب الوجود . وانما قلنا : انه لايجوز أن يكون حصول السماء والأرض فى هذه الساعة زائدا على الذات . لأن ذلك الزائد يكون حاصلا لامحالة فى هذه الساعة ، فيكون حصول ذلك الزائد فى هذه الساعة زائدا عليه . ولزم التسلسل وهو محال .

فثبت : أن ماذكروه من التقسيم حاصل فى هذا المقام ، الذى عرف بطلانه بالضرورة . فوجب الجزم ببطلان هذا التقسيم .

والجواب عن السؤال الرابع : انه لانزاع فى أن الامكان متعلق بطرفى الوجود والعدم ، الا أن رجحان الوجود يكون لوجود ما يؤثر فى الوجود ، ورجحان العدم يكون لعدم ما يؤثر فى الوجود . وهذا هو الكلام المشهور من أن علة العدم هى عدم العلة .

والجواب عن السؤال الخامس : ان عندنا الذات الممكنة حال البقاء ، تفتقر الى المبقى . لابمعنى أن المبقى يعطيه حال البقاء : وجودا آخر ، بل بمعنى أنه يدوم ذلك الوجود لدوام ذلك المؤثر الأول . فلم قلتم بأن ذلك محال ؟

والجواب عن السؤال السادس : هو ان ذك الاشكال انما يعظم اذا قلنا المؤثر فى حدوث الحوادث هو العلة الموجبة بالذات ، أما اذا قلنا : انه فاعل مختار ، اندفع الاشكال . لامحالة .

والجواب عن السؤال السابع : أن تاثير الشىء فى الشىء نسبة مخصوصة بينهما . وقد بينا : أن هذه النسبة لا وجود لها فى الأعيان ، فلم يلزم وقوع التغير فى المؤثر .

فهذا هو الكلام في هذه المقدمة مع أنه ليس لأحد من المتقدمين ولا من المتأخرين خوض فيها بالتقرير والاشكال وبالله التوفيق .

***

المقدمة الثالثة : من مقدمات برهان اثبات واجب الوجود :
نفى الدور .

والدور : هو أن يحصل موجودان ، ممكنان . ويكون كل واحد منهما علة لوجود الآخر .

ومن الناس من احتج على فساد ذلك بأن قال : المؤثر متقدم على الأثر بالذات . فلو كان كل واحد منهما مؤثرا فى الآخر ، لكان كل واحد منها متقدما بالذات على الآخر ، فكان كل واحد منهما متقدما على المتقدم على نفسه ، والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء ، فيلزم كون كل واحد منهما مقدما على نفسه بمرتبتين . وذلك محال . لأنه من حيث انه متقدم يقتضى أن يكون موجودا قبل ، ومن حيث انه متأخر يقتضى أن لايكون موجودا قبل . وهذا يقتضى أن يكون موجودا قبل ، وأن لايكون موجودا قبل . فيلزم اجتماع العدم والوجود فى الشيء الواحد من الوجه الواحد . وهو محال .

واعلم : أن هذه الحجة مبنية على مقدمة مشكلة . وهى اثبات التقدم الذاتى . فنقول : ليس المراد من هذا التقدم التقدم بالزمان . لأنا قد بينا فى أول هذا الكتاب : أن تقدم المؤثر على الأثر لايجب أن يكون بالزمان ، لأن حركة الاصبع علة لحركة الخاتم . مع أن هاتين الحركتين يحصلان معا ، ولاتقدم لأحدهما على الأخرى بالزمان البتة .

واذا بطل القول بأن المؤثر يجب تقدمه على الأثر بالزمـــان ٠ فنقول : ان عنيت بقولك المؤثر متقدم على الأثر بالذات : كون المؤثر مؤثرا فى الأثر : رجع حاصل هذا التقدم الى التأثير ٠ فقولك : لو كان كل واحد منهما مؤثرا فى الآخـر ، لكان كـل واحـــد منهما متقدما على الآخر : مقدمة باطلة ٠ لأن تاليها عين مقدمها من غير فرق ٠ وليس فيها الا تبديل عبارة بعبارة ٠ فان كان القول بكون كل واحد منهما مؤثرا فى الآخر ، معلوم البطلان بالضرورة ، لم يكن فى ذكر هذا الكلام فائدة ، ولا اليه حاجة ٠ وان لم يكن معلوم البطلان بالضرورة ، لـم يكن تغيير العبارة مفيدا البتة ٠

وأما ان كان المراد من قوله : المؤثر متقدم بالذات على الأثر : أمرا آخر مغايرا للتقدم بالزمان ، ومغايرا لنفس (١٣) هذا التأثير ، فذلك التقدم لا بد من افادة تصوره ، ثم من اقامة الدليل على ثبوته ٠ فان كل واحد من المقامين مما غفلوا عن تلخيصه وتحصيله الى الآن ٠

والأولى فى ابطال الدور أن يقال : المعلول مفتقر الى العلة ٠ فلو كان كل واحد منهما معلولا للآخر ، لكان كل واحد منهما مفتقرا الى الآخر ، فكان كل واحد منهما مفتقرا الى المفتقر الى نفسه ، فيلزم كون كل واحد منهما مفتقرا الى نفسه ٠ وذلك محال ٠ لأن الافتقار الى الشىء اضافة بين المفتقر والمفتقر اليه ، والاضافة لاتعقل الا بين الشيئين ٠

فان قال قائل : الاضافيان كل واحد منهما علة لوجود الآخـــر ، وذلك لأنه يلزم من فرض وجود أيهما كان ، وجود الآخر قطعا ٠ ومن فرض عدم أيهما كان ، عدم الآخر قطعا ٠ فوجـب كون كـل واحـــد منهما علة لوجود الآخر ٠

---

(١٣) لتغير : أ ٠

فالجواب : ان قلنا : ان الاضافات لا وجود لها فى الأعيان ، فقد زال السؤال . وان قلنا : ان لها وجودا فى الأعيان ، قلنا : الملازمة بينهما معللة بوحدة السبب .

المقدمة الرابعة : من مقدمات برهان اثبات العلم بواجب الوجود : ابطال التسلسل .

واعلم : **أنا قبل الخوض فى تقرير هـذا المطلوب ، نفتقر الى تقديم مقدمة** . وهى : ان العلة المؤثرة لابد وأن تكون موجودة حال وجود المعلول . والدليل عليه : انه لو لم يكن كذلك ، لكان عند حصول المعلول تكون العلة غير موجودة ، فيلزم حصول المعلول حال عدم العلة ، فحينئذ يكون حصول ذلك المعلول بكون العلة غير موجودة ، فيلزم حصول المعلول حال عدم العلة ، فحينئذ يكون حصول ذلك المعلول لا لأجل وجود تلك العلة . وقد فرضنا الأمر كذلك . هذا خلف .

لايقال : لم لا يجوز أن يقال : العلة فى حال وجودها ، توجب وجود المعلول بعد انقضاء العلة . وعلى هذا التقدير يكون وجود المعلول معللا بتلك العلة التى كانت موجودة قبل ذلك ؟

لأنا نقول : القول بأن هذه العلة أوجبت فى هـذه الساعة حصول المعلول غدا : قول باطل . وذلك لأن هذه العلة لما صدق عليها فى هذه الساعة أنها أوجبت ذلك المعلول ، فايجاب ذلك المعلول اما أن يكون عبارة عن حدوث ذلك المعلول ، أو عن شىء آخر يترتب عليه حدوث ذلك المعلول . فان كان الأول لزم حدوث ذلك المعلول فى هذه الساعة لا بعده ، وذلك لأنه لما صدق على تلك العلة انها أوجبت فى هذه الساعة

ذلك المعلول . وهذا الايجاب عبارة عن حدوث ذلك المعلول . ولما (١٤) وجد ذلك الايجاب فى هذه الساعة ، لزم حصول ذلك المعلول فى هـذه الساعة . فالقول بأن ذلك المعلول يحصل لا فى هذه الساعة بل فى الساعة الثانية : قول يناقض الكلام الأول .

وأما ان قلنا بأن ايجاب العلة لذلك المعلول ، عبارة عن أمـر مغاير لذلك المعلول ، ويترتب عليه ذلك المعلول . فهذا باطل . لأن ذلك المغاير لابد وأن يصدق عليه أنه يوجب فى هذه الساعة ذلك المعلول ، فى الساعة الثانية . فيكون ايجابه لذلك المعلول زائدا على ذاته . ويلزم التسلسل فى الايجابات . وكل ذلك محال . فثبت بما ذكرنا : أن المؤثر التام لابد وأن يوجد الأثر معه .

اذا عرفت هذه المقدمة ، فنقول : **البرهان على ابطـال التسلسل من ثلاثة أوجه :**

البرهان الأول : لو تسلسلت الأسباب والمسببات الى غير نهاية ، لكانت بأسرها موجودة فى الحال ، بناء على المقدمة التى قررناها : من أن العلة والمعلول يوجدان معا . واذا كان كذلك ، فنقول : مجموع تلك الأسباب والمسببات اما أن يكون واجبا لذاته ، أو ممكنا لذاته . والأول باطل ، لأن كل مجموع فهو مفتقر الى كل واحد من آحـاده . وكل واحد من آحاد هذا المجموع : ممكن لذاته . والمفتقر الى الممكن لذاته ، أولى بأن يكون ممكنا لذاته . فهذا المجموع ممكن لذاته . وكل واحد من آحاده ممكن لذاته . وكل ممكن لذاته ، فله مؤثر مغاير له فهذا المجموع مفتقر بحسب مجموعيته ، وبحسب كل واحد من آحـاد مجموعيته ، الى مؤثر مغاير له . وكل ما كان مغيرا المجموع الممكنات ولكل واحد من آحاد مجموع الممكنات : لم يكن ممكنا لذاته . وكـل

---

(١٤) فكما : أ .

موجود لايكون ممكنا لذاته ، كان واجبا لذاته . فثبت بهذا البرهان : وجوب انتهاء جميع الممكنات الى موجود واجب لذاته . وهو المطلوب .

البرهان الثانى : لما ثبت أن ذلك المجموع ممكن لذاته ، وكـل ممكن لذاته فله مؤثر . فلذلك المجموع مؤثر . والمؤثر فى ذلك المجموع اما أن يكون هو نفس ذلك المجموع ، أو شىء من الامور الداخلة عليه ، أو شىء من الأمور الخارجة عنه . لا جائز أن يكون المؤثر فى ذلك المجموع هو نفس ذلك المجموع ، لامتناع كون الشىء مؤثرا فى نفسه . ولا جائز أن يكون المؤثر فيه شيئا من الأمور الداخلة فيه ، لأن كـل ما كان مؤثرا فى وجود مركب ، وجب كونه مؤثرا فى جميع أفراد ذلك المركب . وذلك الفرد الذى جعلناه علة لذلك المركب ، لما كان أحد أفراد ذلك المركب ، لزم كونه علة لنفسه ، ولزم كونه علة لعلة نفسه . والأول باطل ، لامتناع كون الشىء علة لنفسه . والثانى باطل ، لامتناع الدور . ولما بطل أن تكون علة ذلك المجموع نفسه ، أو فردا من الأفراد الداخلة فيه ، وجب أن تكون علته أمرا خارجا عنه . والخارج عن مجموع الممكنات بالذات ، لايكون ممكنا لذاته . وكل موجـــود لايكون ممكنا لذاته ، وجب أن يكون واجبا لذاته . فثبت : وجـــوب انتهاء جميع الممكنات الى موجود واجب لذاته . وهو المطلوب .

البرهان الثالث : لو تسلسلت الأسباب والمسببات لا الى نهاية ، فعلى هذا التقدير : الأثر الأخير موجـــود ، الا أن الخصم يقـــول : المؤثر الأول غير موجود .

فلنأخذ من هذا الأثر الأخير ـ لا الى بداية ـ جملة واحدة . ولنأخذ أيضا من المرتبة الخامسة من مراتب الآثار ـ لا الى بداية ـ جملة أخرى ، فلابد وأن تكون الجملة الأولى أزيد من الجملة الثانية بأربع مراتب . ثم لنطبق هذا الطرف الأخير من جانب الآثار على الطـرف الأخير من هاتين الجملتين . ومعنى هذا التطبيق أن الأول من هـــذه

الجملة مقابل بالأول من تلك الجملة ، والثانى من هـذه بالثانى من تلك الجملة . فاما أن يتقابل كل واحد من آحاد الجملة الزائدة بواحد من آحاد الجملة الناقصة ، لا الى بداية . فيكون الكل مثل البعض . وذلك محال . واما أن تنقطـع الجملة الناقصـة من الطرف الأخير ، فتكون الجملة الناقصة متناهية من ذلك الطرف ، والزئدة زادت عليها باربعة فتكون الجملة الزائدة أيضا متناهية من ذلك الطرف . فيكون للأسباب والمسببات ، فى سلمة التصاعد : طرف ومبدأ . وذلك يمنع من القول بانه لا نهاية لها . ثم ذلك الطرف ان كان ممكنا لذاته ، افتقر الى مؤثر آخر ، فلم يكن طرفا . هذا خلف . وان كان واجبا لذاتـه فذلك هو المطلوب .

واذا ظهرت هذه المقدمات . فلنرجع الى أصل البرهان المذكور ، على وجود اثبات واجب الوجـود . وهــو أنه لاشـك فى وجـود الموجودات . وكل موجود فهو اما واجب لذاته ، واما ممكن لذاته . فان حصل فى الموجودات موجود واجب لذاته . فذلك هو المطلوب . وان كان ذلك الموجود ممكنا ، افتقر الى مؤثر . والدور والتسلسل باطلان . فلابد من الانتهاء الى موجود واجب الوجــود لذاته . وذلك هــو المطلوب .

الطريق الثانى فى اثبات واجب الوجود لذاته : الاستدلال عليه بامكان الصفات .

وتقريره : أن نقول : الأجسام متساوية فى المـاهية والحقيقة . ومتى كان الأمر كذلك ، كان كل صفة اتصف بها جسم ، أمكن اتصاف سائر الأجسام بها . ومتى كان الأمر كذلك ، افتقر كل واحد من الأجسام فى اتصافه بصفته المخصوصة الى مخصص ومرجح .

وهذا البرهان مبنى على ثلاث مقدمات :

المقدمة الأولى : الأجسام متساوية فى تمام الماهية :

وأجود ما يمكن ان يذكر فى هذا الباب : أن الجسم يمكن تقسيمه الى الفلكى والى العنصرى ، والى الكثيف والى اللطيف . ومورد القسمة يجب أن يكون مشتركا فيه بين الأقسام . فاذن كونه جسما قدر مشترك فيه بين اللطيف والكثيف ، والفلك والعنصر والحار والبارد . وهذا الذى وقع الامتياز فيه هو صفات الجسم . فثبت : أن الأجسام متساوية فى ذواتها وحقائقها ، والاختلاف الحاصل بينها ليس الا فى صفاتها وأعراضها . وفى هذا المقام أبحاث غامضة عميقة . لا تليق بهذا المختصر .

المقدمة الثانية : وهى أن الأجسام لما كانت متماثلة فى ذواتها وحقائقها ، وجب أن يصح على كل واحد منها ما صح على الآخر :

وذلك لأن قابلية هذا العرض ، ان كانت من لوازم تلك الماهية ، فاذا حصلت تلك الماهية ، لزم حصول تلك القابلية ، فوجب أن يصح على كل واحد منها ، ماصح على واحد منها . وان لم يكن من لوازمها ، كان من عوارضها . فيعود الكلام فى قبلية تلك القابلية . فان كانت أيضا من العوارض ، يلزم اما التسلسل واما الانتهاء الى قابلية لازمة لتلك الماهية . وحينئذ يحصل المطلوب .

فان قال قائل : افراد النوع الواحد ، وان كانت متساوية فى ماهية ذلك النوع ، لكنها غير متساوية فى كون كل واحد منها (١٥) غير ذلك الشخص وذلك المعين . وذلك لأن تعين هذا ان كان حاصلا

---

(١٥) منها ذلك : ب .

لذاك ، فهذا هو عين ذاك ، فلم يكن مغايرا له . فثبت : أن تعين كل واحد من الافراد غير حاصل للفرد الآخر .

واذا ثبت هذا ، فنقول : لم لايجوز أن يكون ذلك التعين شرطا لتلك القابلية فى هذا الفرد ، أو يكون تعين الفرد الآخر مانعا من هذه القابلية . واذا كان الأمر كذلك ، لم يلزم أن يصح على كل واحد من أفراد النوع الواحد ، ماصح على فرد من أفراده .

الجواب : أما على قول من يقول : التعين أمر عدمى . فالسؤال ساقط ، وأما عند من يقول : انه أمر ثبوتى . فجوابه : ان ذلك التعين ليس من لوازم تلك الماهية . والالزم أن يكون ذلك النوع فى ذلك الشخص . لكنه ليس الأمر كذلك ، لان هذا الكلام مفروض فى نوع حصل له أفراد كثيرة بالفعل . فاذن ذلك التعين الذى به صار ذلك الشخص ذلك المعين ، أمر غير لازم لتلك الماهية . فهو عارض جائز الزوال . وكل ما كان عارضا لذلك الشخص بسبب ذلك التعين ، وجب أيضا أن يكون جائز الزوال . وذلك يقتضى أن يكون اتصاف كل واحد من الأجسام بما اتصف به ، أمرا ممكنا جائزا .

وعند هذا ظهر أن كل ما صح على العناصر ، فمثله يصح على الافلاك . فكان الخرق والالتئام والفطور والانشقاق جائزا على الافلاك ، وكما يمكن انقلاب الأرض ماء ، والماء هواء ، والهواء نارا ، فكذلك يمكن انقلاب الفلك أرضا ، والأرض فلكا . وكما يمكن كون الفلك محيطا بالأرض ، والأرض مركزا ، فكذلك يمكن انقلاب كون الأرض محيطا ، والفلك مركزا ، وهذه المقدمة كما أنها عظيمة المنفعة فى معرفة المبدأ ، فهى أيضا عظيمة المنفعة فى معرفة المعاد ، وتصحيح ما ورد فى القرآن من أحوال القيامة .

المقدمة الثالثة : وهى أن كل جسم يوجد ، فلا بد له من حيز

معين ، ولابد له من شكل معين ، ولابـد وأن يكون صلبا أو رخوا ٠ وقد دللنا على أن اختصاص كل واحد من الأجسام بصفته المعينة ، لابد وأن يكون من الجائزات ٠ ولابد للجائز من مرجح ومخصص ٠ فثبت بهذا : افتقار جميع الأجسام فى أحيازها وصفاتها الى مخصص ومرجح ، ثم ذلك المرجح ان كان جسما افتقر هو ايضا فى حيزه المعين ، وشكله المعين ، وصفته المعينة الى مخصص ومرجح ، ثم ذلك المرجح الى مخصص ومرجح ٠ وذلك يفضى الى التسلسل ٠ وهو محال ـ كما سبق ـ فثبت : افتقار جميع الأجسام فى جميع صفاتها الى موجود ليس بجسم ولا بجسمانى ٠ واذا أردنا أن نبين أن ذلك الموجود : واجب الوجود لذاته ، رجعنا الى بعض ماذكرناه فى البرهان الأول ٠

الطريق (١٦) الثالث فى اثبات العلم بالصانع تعالى : الاستدلال عليه بحدوث الجواهر والأجسام :

وتقريره : ثبت أن الأجسام محدثة ، وكل محدث فله محدث ٠ فالأجسام مفتقرة الى المحدث ٠ أما بيان أن الأجسام محدثة ، فقد تقدم ٠ وأما بيان أن كل محدث ، فله محدث ٠ فللناس ههنا طريقان :

الأول : ان كل محدث فهو جائز الوجود لذاته ، وكل ما كان جائز الوجود لذاته ، فهو مفتقر الى المؤثر ٠ وانما قلنا : ان كل ما كان محدثا ، فهو جائز الوجود لذاته ٠ وذلك لأن كل ما كان محدثا ، فقد كان قبل وجوده معدوما ٠ ولو لم تكن ماهيته قابلة للعدم ، لما كان معدوما ٠

وأيضا : كل محدث ، فانه بعد حدوثه موصوف بالوجود ، ولو لم

---

(١٦) البرهان : ص ٠

تكن ماهيته قابلة للوجود ، لما كان كذلك . فثبت : أن كل ما كان محدثا ، فان ماهيته قابلة للعدم وقابلة للوجود ، ولا معنى للممكن الا ذلك . فثبت : أن كل محدث فانه ممكن الوجود والعدم لذاته . أما أن كل ممكن فانه مفتقر الى المؤثر ، فلما مر تقريره فى البرهان الأول . وبالله التوفيق.

فان قيل : لم لايجوز أن يقال : انه كان معدوما ، ثم انقلب فى ذلك الوقت المعين (١٧) واجبا لذاته ؟ والذى يدل على أن هذا الذى ذكرناه : محتمل . وجوه :

الأول : ان العرض عندكم فى الوقت الثانى مستحيل البقاء . واذا كان كذلك فوجوده فى الوقت الأول جائز الوجود ، ثم ان عدمه فى الوقت الثانى واجب لذاته . فاذا عقل أن يكون عدمه بعد وجوده عدماً واجبا لذاته ، بحيث يستحيل عقلا أن لايصير معدوما . فلم لايجوز أن يصير وجوده بعد عدمه واجبا لذاته ، بحيث يستحيل عقلا أن لايصير موجودا ؟

والثانى : وهو أن هذا الآن الذى هو آخر الماضى ، وأول المستقبل ، كما وجد ، يمتنع بقاؤه . لأن الحاضر لايعقل (١٨) أن يكون هو عين المستقبل . فاذن هذا الآن واجب التجدد حين حدث ، وواجب الفناء بعد ذلك . واذا عقل هذا فى الآنات ، التى هى أجزاء الزمان ، فلم لايعقل مثله فى جميع الحوادث ؟

والثالث : العالم بشرط كونه مسبوقا بالعدم سبقا زمانيا ، يمتنع حصوله فى الأزل . لأن الجمع بين النقيضين محال ، ثم فى مالا يزال

---

(١٧) معينا واجبا : أ .
(١٨) يمتنع : أ .

حدث ذلك الامكان . وحدوث ذلك الامكان ليس بالفاعل . لأن كل ما كان حصوله بالفاعل ، كان ممتنع الحصول عند فرض عدم الفاعل . وصحة وجود العالم فى لايزال ، حاصلة سواء حصل الفاعل ، أو لم يحصل . فعلمنا أنه حدثت هذه الصحة لا بالفاعل ، بل لذاته . فثبت : أن حدوث الشىء لذاته معقول .

سلمنا : أن ماذكرتم يدل على أن كل محدث ممكن لذاته ، لكنه معارض بحجج دالة على أن القول بوجود شىء ممكن الوجود : محال .

الحجة الأولى : انا اما أن نقول : الوجود نفس الماهية ، واما أن نقول : الوجود غير الماهية . وعلى كل واحد من القولين ، فالقول بالامكان والجواز غير معقول . أما على القول بأن الوجود نفس الماهية ، فنقول : الامكان غير معقول . وذلك لأن الشىء الموصوف بالامكان هو الذى يجوز أن يكون موجودا ، ويجوز أن يكون معدوما . والحكم بجواز الوجود والعدم على تلك الماهية ، يستدعى جواز كون تلك الماهية مقارنة للوجود ، ومقارنة للعدم . ومتى كان الأمر كذلك ، امتنع أن يقال : الوجود هو نفس الماهية . وأما على القول بأن الوجود غير الماهية ، فلأن على هذا التقدير . اما أن يكون الموصوف بالامكان هو الماهية ، أوالوجود ، أو كون الماهية موصوفة بالوجود . والكل محال . واما أنه لايجوز أن يكون الموصوف بالامكان هو الماهية . لأن كل ما كان ممكن الثبوت ، لم يمتنع تقرره ، مع عدم ذلك الشىء . فلو قلنا : السواد يمكن أن يكون سوادا ، كان معناه : السواد يمكن أن يحكم عليه بأنه سواد . ومعلوم أن ذلك محال . لأنه يقتضى أن يكون حال كونه سوادا ، محكوما عليه بأنه غير سواد . وذلك محال . واما أنه لايجوز أن يكون الموصوف بالامكان هو الوجود ، لأنه يرجع حاصله الى أن الوجود يمكن أن لايكون وجودا . وهذا محال باطل

أيضا . واما أنه لايجوز أن يكون الموصوف بالامكان هو موصـــوفية الماهية بالوجود ، لأن الذى ذكرناه فى الماهية وفى الوجود ، عــائد بعينه فى موصوفية الماهية بالوجود . فثبت : أن القول بامكان الوجود غير معقول سواء قلنا : الوجود عين الماهية ، أو قلنا : انه غيرها .

الحجة الثانية : انا لو فرضنا شيئا من الأشياء ممكن الوجود ، لكان ذلك الامكان ، اما أن يكون موجودا أو معدوما . لا جائز أن يكون موجودا ، للوجوه الكثيرة التى ذكرناها فى الجواب عن شبه الفلاسفة فى قدم الأجسام ، ولا جائز أن يكون معدوما ، لأن الشىء بتقدير أن يكون ممكن الوجود ، كان موصوفا فى نفسه بالامكان . وذلك الامكان رافع للامتناع ، والامتناع عدم . ورافع العدم ثبوت . فوجب أن يكون الامكان امرا ثبوتيا . ولما كان القول بكون الشىء ممكن الوجود ، يقتضى أن يكون الامكان اما أن يكون وصفا سلبيا ، أو وصفا وجوديا . وكــان القسمان باطلين ، فكان القول بكون الشىء ممكن الوجود باطلا .

الحجة الثالثة : انا اذا قلنا : الشىء يجــوز أن يكون موجودا ، ويجوز أن يكون معدوما : يقتضى تقرر ذلك الشىء حال وصفه بكونه معدوما . وهذا يقتضى كون المعدوم شيئا . وأنتم لاتقولون به .

وأيضا : القائل بأن المعدوم شىء ، لايمكنه القول بالامكان . وذلك لأن الامكان على هذا التقدير ، اما أن يكون وصفا للماهية ، أو وصفا للوجود .

لا جائز أن يكون وصفا للماهية ، لأن الماهية يستحيل عليهـــا الانقلاب والتغير ، فلا يعقل كون الامكان وصفا لها . ولا جائز أن يكون وصفا للوجود ، لأن الوجود قبل تجدده وحدوثه ، ما كان ثابتـــا ولا متعينا . والامكان عندكم ثابت قبل الحدوث . واذا كان كذلك ، امتنع القول بجعل الامكان صفة للوجود .

والجواب : مرادنا من الامكان هو كون الشيء بحيث يجوز أن يستمر على ما كان عليه قبل ذلك ، ويجوز أن لا يبقى على ما كان عليه قبل ذلك . واذا ظهر مرادنا من لفظ الامكان ، زالت الشبهات المذكورة .

واذا عرفت هذا ، فنقول : بقاؤه على ما كان عليه قبل ذلك ، غير ممتنع . وعدم بقائه أيضا على ما كان عليه قبل ذلك غير ممتنع أيضا . ولما جاز الأمران ، امتنع رجحان أحدهما على الآخر ، الا لمرجح . الا أنه يبقى عليه أن يقال : لم لايجوز أن يكون محدث الأجسام محدثا ، وان كان قديما . ولكنه جائز الوجود لذاته ، الا أن الوجود كان به أولى ؟ وعند هذا نفتقر في بيان كونه تعالى واجب الوجود لذاته ، الى الرجوع الى ماذكرناه في البرهان الأول .

الطريق الثاني في تقرير هذا البرهان : أن نقول : الأجسام محدثة ، وكل محدث فهو محتاج الى المحدث ، من غير تعرض لكون ذلك المحدث جائزا ، أو واجبا ـ وأكثر مشايخ المتكلمين كانوا معولين على هذه الطريقة ـ ثم لهؤلاء طريقان :

الأول : الذين قالوا : العلم باحتياج المحدث الى المؤثر : علم ضروري . قالوا : والذي يدل عليه أن كل من رأى بناء رفيعا وقصرا مشيدا ، اضطر الى العلم بأن له بانيا وصانعا ، حتى أن من جوز حدوث ذلك البناء ، لا عن فاعل وبان : كل محكوما عليه بالجنون ، فعلمنا : أن هذه المقدمة بديهية .

الثاني : الذين قالوا بأن هذه المقدمة استدلالية ـ وهم أكثر شيوخ المعتزلة كـ « أبي علي » و « أبي هاشم » ـ وطريقهم : هو أنهم يثبتون كون العبد موجدا لأفعال نفسه ، ثم يثبتون : أن أفعالنا انما افتقرت الينا ، لأنها حدثت بعد أن كانت معدومة . وعند هذا يظهر

أن الحدوث علة للافتقار الى المحدث : فالعالم لما كان محدثا ، وجب إفتقاره الى الفاعل . وعلى تمسكهم بهذا القياس سؤالات صعبة :

أولها : انا لانسلم أن الواحد منا محدث لافعال نفسه . وسيأتى تقريره ان شاء الله تعالى فى مسألة خلق الافعال . ولم لايجوز أن يقال : ان أفعالنا تحدث عند قصودنا ودواعينا ، لابقدرتنا وداعيتنا ، بل على سبيل الاتفاق من غير مؤثر ؟ فان قالوا : الحدوث على سبيل الاتفاق محال . فليذكروا ذلك ابتداء فى حدوث العالم . حتى يدل حدوث العالم على وجود الفاعل من غير حاجة الى ذكر هذا القياس .

وثانيها : هب أن أفعالنا واقعة بقدرتننا ، لكن لانسلم أن علة الحاجة هى الحدوث . ودليله : الوجوه الكثيرة التى قدمناها فى أن الحدوث لايمكن أن يكون علة للحاجة ، ولا جزءا لهذه العلة ، ولا شرطا لها .

وثالثها : هب أن حدوثها علة لحاجتها الينا ، لكن لم لايجوز أن تكون العلة هى ذلك الحدوث اعنى : ماهية الحدوث بشرط اضافتها الى تلك الافعال الخاصة ـ والعالم وان حصل فيه الحدوث ، لكن لم يحصل فيه ذلك الشرط الخاص ، فلا يلزم أن يحصل فيه الحاجة الى الفاعل .

البرهان الرابع فى اثبات الصانع (١٩) الاستدلال بحدوث الصفات
والعلماء حصروا ذلك فى نوعين : دلائل الأنفس ، ودلائل الآفاق .

أما دلائل الأنفس : فهى الاستدلال بتكون الانسان من النطفة . والله تعالى ذكر هذه الدلالة فى القرآن العظيم ، فى آيات كثيرة .

---

(١٩) فى اثبات العلم بالصانع : ب .

وتقريرها : أن نقول : النطفة جسم متشابه الأجزاء فى الصورة والشكل .

فاما أن يقال : انها متشابهة الأجزاء فى الحقيقة ، أو ليست كذلك . وذلك لأن الأطباء يقولون : ان عند استيلاء حرارة الشهوة على البدن ، يحصل ذوبان لجملة الأعضاء ، فبعضها ينفصل من ذوبان العظم ، وبعضها من ذوبان اللحم ، وبعضها من ذوبان العين ، وبعضها من ذوبان القلب . فهو ان كان متشابه الحقيقة والصورة (٢٠) فى الحس ، الا أنه مختلف الطبيعة فى الحقيقة . فالعظم يتولد مما ذاب من العظم ، والعصب يتولد مما ذاب من العصب . وعلى هذا القياس جميع الأعضاء .

اذا عرفت هذا فنقول : ان كانت النطفة جسما متشابه الأجزاء فى الحقيقة . فنقول : لاشك أن تأثير حرارة الرخوى المزاج ، وتأثير قوى الكواكب ، بالنسبة اليه على السوية . ومهما كان تأثير المؤثر متشابها ، وتأثير أجزاء القابل فى الماهية والطبيعة متشابهة ، وجب أن يكون الأثر متشابها . ولهذا السبب فان الفلاسفة قالوا : شكل البسيط هو الكرة . قالوا : لأن قوة الطبيعة فى البسيط واحدة ، والقابل متشابه . فوجب أن يكون الشكل شكلا متشابها . وهو الكرة . ولما دل الحس على كون البدن مركبا من أعضاء مختلفة فى الكمية والكيفية والشكل والطبيعة والخاصية ، لزم القطع بأن المؤثر فى تخليقها ليس هو الطبيعة ، ولا قوى الكواكب ، بل صانع حكيم مدبر بالقدرة والاختيار .

أما على قول من يقول : النطفة وان كان جسما . متشابه الاجزاء فى الصورة ، لكنها مختلفة الأجزاء فى الطبيعة .

فنقول : ان كل مركب لابد وأن يكون مركبا من أجزاء ، كل

(٢٠) متشابه الصور والصفة : أ .

واحد منها يكون بسيطا فى نفس الامر وفى الحقيقة • واذا كان كذلك ، فكل واحد من تلك الاجزاء يكون قابلا متشابه الاجزاء فى الحقيقة ، وتكون للقوة الطبيعية الفاعلة فيها قوة واحدة • ومتى كان الامــــر كذلك ، وجب أن يكون كل واحد من تلك الاجزاء على شكل الكرة ، فوجب أن يكون بدن الانسان على صورة شكل كرات مضمومة بعضها الى البعض • ومعلوم أن الامر ليس كذلك •

وأيضا فالنطفة رطوبة رقيقــه ، وما كان كذلك فــانه لا يحفظ ترتيب الاجزاء ، ولا نسبة بعضها الى بعض ، فالجزء الذى يحصــل من ذوبان الرأس قد يصير أسفل ، والجزء الذى يحصل من ذوبان القلب قد يصير فوق • وكان ينبغي أن لايبقى ترتيب الاعضاء ووضعها عــلى نسبة واحدة فى الاكثر ، ولما لم يكن الامر كذلك ، عملنا : أن انخلاق كل واحد من هذه الاعضاء وبقاءها على ترتيبها ، بتخليق قادر حكيم •

الا أنه بقى ههنا أن يقال : لم لايجــوز أن يقال : انمــا حصلت بتخليق بعض الملائكة ، أو بتخليق الكواكب ، فانها أحياء ناطقة فاعلة مختارة ؟ وعند ذلك لابد من الرجوع الى البراهين المتقدمة •

وأما دلائل الافاق : فبعضها سفلية عنصرية • ومجامعها الاستدلال بأحوال الحيوان والنبات والمعادن والآثار العلوية ، وبعضها عــلوية فلكية • ومجامعها الاستدلال بحوال الافلاك والكواكب • والاستقصاء فى هذا النوع من الدلائل ، مذكور فى القرآن العظيم ، ومشروح فى كتابنا المسمى بـــ « أسرار التنزيل وأنوار التأويل »

المسألة الرابعة

في

أن الله تعالى قديم أزلي باق سرمدي

اعلم : أنا لما دللنا فى المسالة الثالثة على وجوب انتهاء جميع المكنات الى موجود واجب الوجود لذاته ، وكلّ ما كان واجب الوجود لذاته فان حقيقته لا تقبل العدم أصلا ، وكل ما كان كذلك ، فانه يجب أن يكون قديما أزليا باقيا أبديا . فعلى هذا لانحتاج بعد ذلك الى اقامة الدلالة على كونه تعالى أبديا . الا أن المتكلمين الذين كانوا قبلنا ، لما لم يذكروا تلك الطريقة فى اثبات واجب الوجود ، لاجرم كانوا معولين فى اثبات كونه تعالى أزليا أبديا على وجوه أخر ، فنحن أردنا أن نتبرك بايراد تلك الوجوه أيضا .

واعلم : أن مشايخ المتكلمين لما أقاموا الدلالة على افتقار العالم الى صانع . قالوا : صانع العالم . لو كان محدثا ، لافتقر الى محدث آخر ، ولزم التسلسل . وهو محالٌ . فوجب القول بأن صانع العالم قديم .

فان قيل : الاشكال على هذا الاستدلال من وجوه :

الأول : لم لايجوز أن يقال : خالق هذا العالم المحسوس شىء محدث ، وخالق ذلك المحدث شىء قديم . وعلى هذا التقدير يكون صانع العالم محدثا . ولايلزم التسلسل أيضا . وهذا هو قول المفوضة وأصحاب الوسائط . الا ترى أن الفلاسفة يقولون : مدبر ما تحت كرة القمر ، هو العقل . وهذا العقل الفعال معلول عقل آخر ، وذلك العقل

معلول عقل آخر ، الى عشر مراتب ، وأكثر . ثم ذلك العقل الأول معلول وجود الله تعالى . وعند المفوضة : الاله الأكبر خلق السيارات السبع ، وفوض تدبير هذا العالم اليها . واذا كان هذا الاحتمال قائما ، فلابد من ابطاله .

السؤال الثانى : ان كل موجودين يفرضان ، فلابد وان يكونا اما معا ، أو يكون أحدهما سابقا على الآخر . فان كانا معا ، لزم أن يكونا قديمين أو محدثين . لكنكم تقولون : الاله قديم ، والعالم محدث . وان كان أحدهما قبل الآخر ، فتقدم أحدهما على الآخر . اما أن يكون بمقدار متناه . أو غير متناه . فان كان بمقدار متناه . كان كل واحد منهما محدثا . وذلك محال . وان كان بمقدار غير متناه . فذلك محال . لوجوه :

الأول : انه على هذا التقدير ، قد يكون انقضاء قبل اليوم مدة غير متناهية . وانقضاء ما لانهاية له غير معقول .

الثانى : انه ان كان يتوقف حصول اليوم على أن ينقضى قبله ما لانهاية له ـ وانقضاء غير المتناهى محال ، والموقوف على المحال محال ـ فوجب أن يمتنع حصول اليوم . وحيث حصل اليوم ، علمنا أن المنقضى متناه . لاغير متناه .

التالث : ان المنقضى من زمان الطوفان الى الأزل ، أقل من المنقضى من زماننا هذا الى الأزل . فاذا طبقنا بين هاتين الجملتين من هذين الطرفين اللذين يليانا ، وجب أن يظهر التفاوت من طرف الأزل . والا لكان البعض مثل الكل فتكون المدة المنقضية متناهية ، فيكون تقدم الله تعالى على العالم متناهيا .

الرابع : انه لما كان تقدم الله على العالم أمرا واجب الثبوت . وهذا التقدم لايتقرر الا بهذه المدة ، كان دوام ذات الله تعالى واستمرار بقائه ، مفتقرا الى تحقيق هذه المدة . والمفتقر الى الغير ممكن لذاته ، فيلزم أن يكون واجب الوجود لذاته ، ممكن الوجود لذاته . وهذا خلف .

الخامس : ان المدة لاتعقل الا بتعاقب الآنات ، وتوالى الأزمنة والساعات . فلو كان البارى تعالى متقدما على العالم بمدة لانهاية لها ، ولا أول لها ، لزم حصول الأزمنة المتوالية فى الأزل . وذلك محال . لأن توالى بعض الأزمنة بالبعض ، يقتضى كون كل واحد منها مسبوقا بغيره . والأزل عبارة عن نفى المسبوقية بالغير . والجمع بينهما متناقض .

لايقال : هذه الاشكالات انما تلزم اذا قلنا : ان الله تعالى قبل العالم ، وسابق عليه بمدة موجودة وزمان متحقق . ونحن لانقول بذلك ، بل نقول : انه تعالى سابق على العالم بمدة مفروضة موهومه ، لاتحقق لها خارج الذهن .

لانا **نقول** : هذا الكلام ضعيف جدا . لأن تقدم البارى تعالى على العالم ، اذا كان حاصلا لابحسب فرضنا واعتبارنا ، بل بحسب الحقيقة والوجود ، سواء وجد الفرض ، أو لم يوجد ، ثم ثبت أن هذا التقدم والسبق ليس الا بمدة غير متناهية ، وجب أن يكون حصول تلك المدة ، لا بحسب الفرض فقط ، بل بحسب الوجود والتحقق .

السؤال الثالث : ان الأزل والأبد متقابلان تقابل السلب والايجاب ، وتقابل المتناقضين والمتعاندين (٢١) . وكل أمرين هذا شانهما ، فلابد وأن يتميز أحدهما عن الآخر .

فعلى هذا آخر الأزل متصل بأول الأبد ، الا أن القول بهذا أيضا محال . لأن كل نقطة فرضناها آخر الأزل وأول الأبد ، فأول الأبد كان حاصلا قبل ذلك . لأنالو فرضنا نقطة أخرى قبل تلك النقطة بمائة سنة ، لم يصر الأبد أزلا ، بسبب زيادة هذا القدر المتنهاى

---

(٢١) المتعاندين : ا ـ والمتغايرين : ب

عليه . فاذن ليس للأزل البتة آخر ، ولا للأبد البتة أول . فاذن لا يتميز الأول عن الأبد البتة : مع كون كل واحد منهما مناقضا للآخر ، ومعاند له . هذا خلف .

السؤال الرابع : اذا قلنا : كان الله تعالى موجودا فى الأزل ، وسيكون موجودا فى الأبد . فقولنا « كان » يفيد أمرا كان موجودا حاصلا ، وقد انقضى وما بقى . وقولنا « يكون » يفيد أمرا سيصير موجودا وحاصلا وبعد ما حصل . فاذن كل ما يصدق عليه أنه كان وسيكون ، فهو محكوم عليه بكونه متجددا متغير . وذات الله تعالى لما كان واجب الدوام ممتنع التغير ، وجب أن لا يصدق عليه البتة ، أنه كان فى الأزل وسيكون فى الأبد وأنه كائن الآن . ثم انا لما جربنا عقولنا وجدناها حاكمة بأن كل مالا يصدق عليه أنه كان قبل وسيكون بعد ، وأنه كائن الآن : فهو معدوم محض .

وعند هذا قال المنكرون : انكم لما أثبتم ذاتا منزهة عن الجهات والأكوان (٢٢) والأوضاع ، خرج هذا الاثبات عن العقل ، وقرب من العدم المحض . ثم انكم الآن لما أثبتموه منزها عن أن يصدق عليه قولنا : كان ، ويكون ، وهو كائن : فهذا تصريح بالعدم المحض . واذا أدخلتموه تحت قولنا : كان ويكون وهو كائن اقتضى ذلك الحكم عليه بكونه متجددا متغيرا ، فكيف الخلاص عن هذه العقدة المحيرة ، والمضائق المضلة المعمية ؟

ونظم المعرى هذا المعنى فى شعر له . فقال :

قلتم : لنا صانع حكيم ... قلنا : صدقتم . كذا نقول
ثم زعمتم : بلا زمان ... ولا مكان . ألا فقولوا
هذا كلام . له خبيء ... معناه : ليست لنا عقول

---

(٢٢) والالوان !!

والجواب عن السؤال الأول : انا سنقيم الدلالة القاهرة ان شاء الله تعالى فى باب قدرة الله تعالى ، على أنه لا خالق ولا موجد الا الله . وعند هذا يبطل القول بثبوت المتوسطات .

والجواب عن السؤال الثانى : انا ذكرنا فى أول مسالة حدوث الأجسام : أن تقدم بعض أجزاء الزمان على البعض ، ليس بالزمان . فتقدم ذات البارى تعالى على العالم يكون من هذا الجنس .

والجواب عن السؤال الثالث ـ وهو السؤال الطاعن فى قولنا : البارى تعالى سابق على العالم سبقا لا أول له ـ فاعلم : أن هذا السؤال لازم على الكل . سواء أقر ذلك الانسان بحدوث العالم وقدم الصانع ، أو انكر ذلك . وذلك لأنه ان أقر بحدوث العالم لزمه الاقرار بعدم لا أول له . وان قال بقدم العالم ، لزمه الاقرار بوجود لا أول له . فعلى جميع التقديرات لابد من الاقرار بمعقول لا أول له . ولابد من الاقرار بأمر له أول . واذا كان الأمر كذلك ، زالت هذه الشبهات .

والجواب عن السؤال الرابع ـ وهو قوله : « ان كل ما يصدق عليه بانه كان ويكون ، فهو متجدد ومتغير » ـ فنقول : المراد من قولنا : كان ويكون ، استمراره مع الأزمنة الماضية والازمنة الآتية ، من غير أن يكون متغيرا بحسب تغير هذه الأزمنة . وهذا المعنى مما يدركه العقل ـ الذى نوره الله تعالى بنور هدايته ـ وان كان الوهم والخيال يعجزان عنه .

واعلم : أن المشايخ ـ رحمهم الله ـ احتجوا على بقاء الصانع بحجتين :

الحجة الأولى : قالوا : لو عدم بعد وجوده ، لكان اما أن يكون عدمه باعدام معدم ، أو بطريان ضد ، أو بانتفاء شرط . والأول محال ،

لأن القدرة صفة مؤثرة ، والعدم نفي محض ، فيمتنع كون الاعـــدام بالفاعل . ولا جائز أن يكون بطريان ضد ، لأن هذا الضد محدث ، والقديم أقوى من المحدث . فكان اندفاع هذا الضد بسبب وجـــوده أولى من انعدامه بسبب طريان هذا المحدث . ولا جائز أن يكون بسبب زوال شرط ، لأن ذلك الشرط يجب أن يكون قديما ، لأن المحدث يمتنع أن يكون شرطا للقديم . واذا كـان كذلك ، كان الكـلام فى عدمه ، كالكلام فى عدم القديم الأول . فيلزم التسلسل . وهو محال .

الحجة الثانية : انه لو صح عليه التدم ، لكانت ماهيته قـابلة للعدم وللوجود ، ولو كان كذلك لكان مفتقر الى المؤثر . وكل مفتقر الى المؤثر محدث ، فيلزم : أنه لو صح العدم عليه بعد وجود ، لكان محدثـا .

وتقرير هذه المقدمات قـد تقدم فى مسألة حدوث الأجسام ، ولما امتنع حدوثه امتنع عدمه بعده وجوده . وبالله التوفيق .

المسألة الخامسة

في

أن حقيقة الله تعالى مخالفة لسائر الحقائق لعين ذاته المخصوصة

اعلم : أن جماعة عظيمة من مشايخ علم الأصـــول . زعموا : أن الذوات من حيث انها ذوات متساوية . وانما يمتاز بعض الذوات عن البعض ، لاختصاصها بصفات مخصوصة . ثم قالوا بناء على هذا الأصل : ان ذاته تعالى من حيث انها ذات ، مساوية لسائر الذوات . وانما تمتاز ذاته عن سائر الذوات لاختصاص ذاته بصفات مخصوصة ، لأجلها تصح الالهية . وتلك الصفات هى : وجـوب الوجود ، والقدرة التامة ، والعلم التام .

وزعم « **أبو هاشم** » : أنها صفة تقتضى تقتضى لذاتهـا صفـــات أربعة : هى : الموجودية ، والعالمية ، والقادرية ، والحيية .

والذى نختاره ونقول بـه : ان ذاتـه سبحانه وتعالى ــ **مخالفة** لسائر الذوات لنفس كونها تلك الذات المخصوصة .

واعلم : أن الخصم ربما قال فى هذا الموضع : ان كلامكم فى هذا الموضع متناقض لأنكم تقولون : انه تعالى يخالف خلقه لذاته المخصوصة فقولكم « المخصوصة » يدل على المفهوم الزائد على الذات . فكان هذا اعترافا بأن المخالفة انما وقعت بأمر زائد على الذات . فثبت : أن قولكم بأنه تعالى يخالف سائر الذوات لذاته المخصوصة ، لالأمر زائد على الذات : كلام متناقض .

واعلم : أنا قبل الخوض فى الدليل ، نذكر مايزيل هذا الاشكال . فنقول : انه لايجب فى كل شىء يخالف شيئا آخر ، أن تكون مخالفته له ، لأجل أمر زائد عليه . والذى يدل عليه وجوه :

الوجه الأول : ان الشيئين المختلفين . لو كان اختلافهما ، لأجل اختصاصهما بأمر زائد ، لكان ذلك الزائد ، اما أن يكون مخالفا للآخر ، أو لايكون فان لم يكن مخالفا للآخر ، امتنع كونه سببا لأن يصير غيره مخالفا للآخر . وان كان مخالفا للآخر ، وجب أن تكون مخالفته لأجل شىء آخر . ولزم اما التسلسل واما الدور . وهما محالان . فثبت : أنه لابد من الانتهاء الى شيئين يختلفان لنفسهما ، لالأمر زائد .

الوجه الثانى : وهو أن الذاتين اذا كانتا متساويتين من كل الوجوه ، ثم قامت بكل واحدة منهما صفة مخالفة للصفة القائمة بالذات الأخرى ، فعند هذا الفرض بقيت الذاتان كما كانتا متساويتين ، والصفتان كما كانتا مختلفتين ، وما كانتا متساويتين لاتنقلبان البتة مختلفين ، وما كانتا مختلفتين لا تنقلبان البتة متساويتين . وعند هذا يظهر أن المختلفتين لا يعقلان (١) الا أن يكونا مختلفتين لذاتيهما . وأما فرض أمرين يختلفان بسبب أمر زائد على ذاتيهما . فذلك غير معقول .

الوجه الثالث : انا اذا فرضنا ذاتا ، وقامت بها صفة . فالذات من حيث انها هى ، لابد وأن تكون مخالفة لتلك الصفة ، والا لم تكن احداهما بأن تكون موصوفة ، والأخرى بأن تكون صفة أولى من العكس . واذا كانت تلك الذات مخالفة لتلك الصفة ، كانت مخالفة تلك الذات لتلك الصفة ، لنفس الذات ، لالأمر زائد .

فثبت بهذه الوجوه : أنه لابد من الاعتراف بأمور يخالف بعضها بعضا ، لانفسها وذواتها حيث هى هى ، لا باعتبار صفة قائمة بها .

---

(١) لاتعقلان : ب

واذا عرفت هذا فنقول قولنا : « الله تعالى مخالف لخلقه لذاته المخصوصه » المراد منه ما ذكرناه ولخصناه (٢) .

واذا لخصنا محل النزاع . فنقول : الدليل على أنه تعالى مخالف لخلقه لذاته المخصوصة : أنه لو كنت ذاته من حيث انها تلك الذات مساوية لسائر الذوات – وقد عرفت أن الأشياء المتساوية فى تمام الحقيقة – يجب أن يصح على كل واحد منها ماصح على الآخر ، واذا كذلك كان اختصاص ذاته بصفته المخصوصة ، وعدم اختصاصه بصفات المحدثات أمرا جائزا . فترجح ذلك الجائز على سائر الجائزات ، ان لم يكن لأمر فقد ترجح الممكن لا عن مؤثر . وهو محال . وان كان لأمر عاد الطلب فى اختصاص ذاته بذلك الأمر ، فيلزم اما الدور واما التسلسل وهما محالان . فثبت : أن القول بكون ذاته سبحانه وتعالى مساوية لسائر الذوات فى كونه ذاتا يفضى الى أحد هذه المحالات ، فكان القول به محالا . وبالله التوفيق .

واحتج الخصم : بأن جميع الذورات متساوية فى كونها ذوات . واذا كان الأمر كذلك ، وجب أن يكون امتياز بعضها عن البعض ، بسبب الصفات والأحوال .

أما بيان (٣) المقدمة الأولى – فيدل عليه وجوه :

الأول : انه يصح تقسيم الذوات الى الواجب والى الممكن . ومورد التقسيم مشترك بين القسمين .

والثانى : انا اذا اعتقدنا . ذاتا . فسواء اعتقدناه قديما أو محدثا أو واجبا أو ممكنا ، فان اعتقاد كونه ذاتا لايزول ولا يتبدل . وهذا يدل على أن المفهوم من الذوات واحد فى كل المواضع .

والثالث : انا نقول : المعلوم اما ذات واما صفة . وصريح العقل يشهد بأن هذا التقسيم منحصر . ولولا أن المفهوم من كون الذوات

---

(٢) وتحققناه فى ب

(٣) المقدمة [redacted] الخ فى ب

ذاتا أمر واحد . والا لم يكن هذا التقسيم منحصرا . فثبت بهـذه الوجوه : أن الذوات متساوية فى كونها ذوات .

وأما المقدمة الثانية ـ وهى أنه لما كان الأمر كذلك ، وجب أن يكون امتياز بعض الذوات عن بعض بسبب الصفات ـ فذلك لانه لانه لاشك أن الله تعالى متميز عن سائر الموجودات . وثبت أن ذاته مساوية لسائر الذوات . ومابه الامتياز غير مابه المشاركة ، فوجب أن يكون امتياز ذاته عن سائر الذوات بأمور زائدة على الذات . يكون بالصفة .

لايقال : لم لايجوز أن يكون امتياز ذوات المحدثات عن ذاته ، بسبب اختصاص ذاوت المحدثات بصفات ثبوتية ، وامتياز ذاته سبحانه عن ذوات المحدثات ، بسبب سلب تلك الصفات عن ذاته ؟

لانا نقول : الذات من حيث انها ذات ، لو كانت مستقلة بنفسها فى التحقق ، غنية عن الصفات ، لزم جواز أن ينقلب ذات السـواد بياضا ، وذات البياض سوادا ، وذات الواجب عرضا حالا فى المحل . وبالعكس . وكل ذلك محال . وان لم تكن الذات من حيث انها ذات مستقلة الا مع الصفات ، وجب أن يكون امتياز ذات الحق تعالى عن غيره ، بسبب ثبوت الصفات ، لابسبب سلب الصفات .

والجواب : لا نسلم أن الذوات متساوية فى كونها ذوات . والوجوه الثلاثة التى عولتم عليها قائمة بعينها فى الصفات ، فيلزمكم أن تكون الصفات متساوية فى كونها صفات ، فيلزمكم أن يكون امتياز بعض الصفات عن بعض بصفات أخرى . ويلزم التسلسل . وأيضا : فالمفهوم من كونها ذوات كونها أمور قائمة بأنفسـها . والقيام بالنفس عبارة عن الاستغناء عن المحل . وهو مفهوم سلبى . ولا نزاع فى كون هذا المفهوم السلبى أمرا مشتركا فيه بين الذوات كلها . وانما النزاع فى أن تلك الحقائق

المحكوم عليها بهذا القيد السلبى . هل هى متساوية من حيث انهـا هى ؟ ودليكم لايفيد ذلك . واعلم : أن الخصوم زعموا : أن الذوات متساوية فى تمام كونها ذوات ، ثم اثبتوا لكل واحد من تلك الذوات صفة لازمة . فحاصل قولهم يرجع الى أن الأشياء المتساوية فى تمام الماهية ، يلزمها لوازم مختلفة . وذلك مما لا يقبله العقل .

أما على ما قلنا فانا زعمنـا : **أن الذوات والحقائق مختلفة فى أنفسها ، الا أنه يلزمها لازم مشترك ، وهو كونها أمورا قائمة بأنفسها ، غنية عن محال تحل فيها** . فحاصل قولنا يرجع الى أن الأشياء المختلفة يلزمها لوازم متساوية . وهذا غير ممتنع فى العقول . اذ المختلفات متشاركة فى كونها مختلفة ، والمتضادات (٤) متساوية فى كونهـا متضادة .

---

(٤) والحوادث : ب

المسألة السادسة

في
أن وجود الله تعالى
هل هو نفس حقيقته أم لا ؟

المذاهب الممكنة في هذه المسألة لا تزيد على ثلاثة :

أحدها : قول من يقول : اطلاق لفظ الموجود على واجب الوجود ، وعلى ممكن الوجود ، ليس بحسب معنى واحد ، بل بحسب مفهومين . وهذا هو قول « أبى الحسن الأشعرى » و « أبى الحسين البصرى » وأتباعهما .

والقول الثانى : هو أن وقوع لفظ الموجود على الواجب ، وعلى الممكن ، بحسب مفهوم واحد ، الا أن ذلك المفهوم غير مقارن لشىء الماهيات ، بل هو وجود مجرد ، وانما يتميز عن سائر الوجودات بقيد سلبى ، وهو أنه غير عارض لشىء من الماهيات . ووجودات الممكنات أوصاف عارضة لماهيات الممكنات . وهذا القول هو اختيار « **أبى علي بن سينا** » فى جميع كتبه .

والقول الثالث : وهو أن وقوع لفظ الموجود على الواجب ، وعلى الممكن ، بحسب مفهوم واحد . وذلك المفهوم صفة عارضة لماهية الحق ـ سبحانه وتعالى وتقدس ـ ولحقيقته المخصومة . وهو المختار عندنا ، وعند طائفه عظيمة من علماء الأصول .

فأما القول الأول فقد تكلمنا فيه فى مسألة أن المعدوم شىء أم لا ؟ فلا نعيده

وأما القول الثانى الذى اختاره « أبو على بن سينا » فنقول : انه باطل ويدل عليه وجوه : الأول : ان الوجود من حيث انه وجود ، مفهوم واحد على مادلت عليه الدلائل ، ووافقنا فيه « أبو على بن سينا »

وأيضا : هذه المسألة متفرعة على هذا القول . فنقول : الوجود من حيث انه وجود اما أن يقتضى أن يكون عارضا الماهية ، أو يقتضى أن لايكون عارضا لماهية ، أو لايقتضى لا أن يكون عارضا ولا أن يكون غير عارض ، بل الأمر ان جائزان عليه . فان اقتضى الوجود من حيث انه وجود ، أن يكون عارضا لماهية من الماهيات ، وجب أن يكون وجود واجب الوجود عارضا الماهية من الماهيات . فقوله : انه وجود مجرد ، غير عارض الشىء من الماهيات : قول باطل . وما ان اقتضى الوجود ، أن يكون غير عارض الشىء من الماهيات ، وجب أن لا يكون شىء من الوجودات عارضا لشىءمن الماهيات البتة . فهذه الممكنات اما أن لاتكون موجودة أصلا ، وان كانت موجودة كانت وجوداتها نفس ماهياتها . فيكون لفظ الوجود واقعا على الموجودات بالاشتراك اللفظى ، لا بالاشتراك المعنوى . وقد بينا أن ذلك باطل ، وأن هذا البحث متفرع على أن لفظ الموجود واقع على الواجب والممكن بالاشتراك المعنوى .

وأما ان قلنا : الوجود من حيث انه وجود لايقتضى أن يكون عارضا لماهية ، ولا أن يكون غير عارض لها . فحينئذ يمتنع أن يصير عارضا أو غير عارض ، الا لسبب منفصل . فوجود واجب الوجود لايصير مجردا الا بسبب منفصل ، فيكون واجب الوجود لذاته ، واجب الوجود لغيره . وهو محال .

وأيضا : قد عرفت أن الماهيات المتساوية فى تمام تلك الماهية ، كل ماصح على كل واحد منها ، صح على كلها . فاذن كل ما صح

على جميع الموجودات العارضة ، لماهيات الممكنات ، وجب أن يصح على واجب الوجود • وكل ما ثبت لواجب الوجود ، وجب أن يثبت لوجودات جميع الماهيات الممكنات • وكل ذلك باطل قطعا • ولما ثبت بهذا البرهان القطعى (٥) امتنع هذه الأقسام ، ثبت أن القول الذى اختاره « أبو على بن سينا » قول مردود •

الحجة الثانية على فساد هذا المذهب : انه لو لـــم تكن للبارى تعالى ماهية وحقيقة ، الا الوجود المفيد بالقيد السلبى ، وهو أنـه غير عارض لشىء من الماهيات ، فمبدأ وجودات الممكنات اما أن يكون هو ذلك الوجود لابشركة من ذلك السلب ، واما أن يكون بشركة من ذلك السلب • فان المبدأ هو ذلك الوجود لابمشاركة من ذلك السلب ، وجب أن يكون أخص الموجودات مشاركا لذات الحق سبحانه وتعالى فى تلك المبدئية وان كانت المبدئية بمشـــاركة من ذلك السلب ، كان السلب جزءا من مبدء الثبوت وذلك محال • اذ لو جاز فى العقل أن يكون العدم جزءا لعلة الثبوت ، فليتجه أيضا أن يكون تمام علة الثبوت • وحينئذ لايمكننا أن نستدل بوجود الممكنات على وجود واجب الوجود •

فان قيل : لم لايجوز أن يكون ذلك الوجود المجرد مستلزما لصفة ، ويكون الوجود مع تلك الصفة مبدءا للمكنات ؟

قلنا : التقسيم المذكور عائد فى كيفية استلزام الوجود لتلك الصفة ، وهو أن المؤثر فى ذلك الاستلزام اما الوجود لابمشاركة ذلك السلب ، أو بمشاركة ذلك السلب • الحجـــة الثالثة : اتفق الحكمـــاء على أن الوجود بديهى التصور ، والدلائل العقلية ناطقة بذلك • واتفق الحكماء على أن كنه ماهية الحق ســـبحانه غير معقول للبشر • والبراهين العقلية ناطقة بذلك • واذا كان الوجود معلوم التصور ، وحقيقة الحق

---

(٥) القاطع : ب

سبحانه وتعالى غير معلومة التصور ، وجب أن تكون حقيقة الحق سبحانه غير الوجود .

فان قيل : لم لايجوز أن يكون المهجول من حقيقة الحق قيوده السلبية ؟

قلنا : هذا باطل لأن القيود السلبية معلومة . ولذلك فانا يمكننا أن نعقل أن وجوده غير عارض لشىء من الماهيات أصلا .

واتفقت الفلاسفة على أن المعلوم من الحق سبحانه هو السلوب والاضافات .

الحجة الرابعة : ثبت فى علم « علم المنطق » أن الوجوب والامتناع والامكان كيفيات لنسب المحمولات الى الموضوعات . مثلا : اذا قلنا : « الانسان يجب أن يكون حيوانا » فالانسان هو الموضوع ، والحيوان والحيوان هو المحمول ، وثبوت الحيوان للانسان هو النسبة . وهى المسماة بالرابطة . ثم هذه النسبة موصوفة بالوجوب . وهذا الوجوب كيفية لهذه النسبة . وهذا كلام حق معقول .

اذا عرفت هذا فنقول : اذا قلنا : « يجب أن يكون البارى تعالى موجودا » فالبارى هو الموضوع ، والموجود هو المحمول ، واسناد الموجود الى تلك الحقيقة هو الرابطة . والوجوب كيفية لهذه النسبة والرابطة . واذا كان الأمر كذلك ، لم يصر اثبات وجوب الوجود (٦) فى حق الله تعالى معقولا ، الا اذا قلنا : ان حقيقته مغايرة لوجوده .

الحجة الخامسة : احتج « أبو على بن سينا » على أن وجود الممكنات مغاير لماهياتها بأن قال : « يمكننا أن نعقل هذه

---

(٦) اثبات الوجود : ١

الماهيات عندما نشك فى وجودها ، الى أن يقوم البرهان على كونها موجودة • والمعلوم غير ما هـو غير معلـوم • فماهياتها مغايـرة لوجوداتها • فكذا ههنا يمكننا أن نعقل أن اله العـالم ماهو ؟ وموجـد الممكنات ما هو ؟ حال ما نشك فى وجوده الى أن يثبت بالبرهان كونه موجودا • والمعلوم غير ما هو غير معلوم • فهذا يقتضى أن تكـون حقيقته غير وجوده » •

واعلم : أنه يمكنه أن يجيب عن هذا الوجه بفرق لطيف •

الحجة السادسة : ههنا مقدمة سلم « أبو على بن سينا » وأكـثر العقلاء صحتها واستقامتها • وهى أن أفراد النوع الأخير كل ما صح على واحد منها ، صح على كلها • وقد بنى « أبو على » على هذه المقدمة فى كتبه الحكمية : مطالب كثيرة •

اذا عرفت هذا ، فنقول : لو كانت حقيقة البارى تعالى هى محض الوجود ، كان كل ما كان من لوازم ذاته ، وجب أن يكون حاصـلا لجميع الموجودات • وان كان وجوده أخص الوجودات (٧) وكـل ما كان ممتنعا على ذاته ، وجب أن يكون ممتنعا على سائر الموجودات ، وهو يفضى الى التناقض • لأنه كما أن وجود هذه المحدثات للكائنات الفاسدات ، وجود ضعيف سريع الزوال والعدم ، وجب أن يكون وجود الحق سبحانه كذلك ، وكما (٨) أن وجود الحق واجب الدوام ، ممتنع التغير ، وجب أن تكون هذه الموجودات (٩) الحسية كذلك • وذلك يفضى الى التناقض • وكل ذلك باطل •

---

(٧) الموجودات :
(٨) ولما : ب
(٩) الوجودات :

واحتج « أبو على بن سينا » على صحة قوله بأن وجود البارى سبحانه وتعالى ، لو كان صفة عارضة لماهيته ، لكان مفتقرا الى تلك الماهية . والمفتقر الى الغير هو الممكن لذاته . فذلك الوجود ممكن لذاته . والممكن لذاته لابد له من مؤثر . والمؤثر فيه اما تلك الماهية أو غير تلك الماهية . لا جائز أن يكون المؤثر فى ذلك الوجود هو تلك الماهية . لأن المؤثر متقدم بالوجود على الأثر ، فيلزم أن تكون تلك الماهية متقدمة بوجودها ، على وجودها ، وذلك محال .

ولا جائز أن يكون المؤثر فى ذلك الوجود غير تلك الماهية ، لأنه يلزم أن يكون الواجب لذاته مفتقرا فى وجوده الى سبب منفصل . وذلك محال

والجواب : كما أن المؤثر متقدم بالوجـــود على الأثر ، فكذلك القابل متقدم بالوجود على المقبول . ولا نزاع أن وجود الممكنـــات زائد على ماهياتها ، فيلزم أن تكون تلك الماهيات القابلة لتلك الوجودات منفدمة بوجودها على وجودها . وذلك محال .

فان قلتم : لم لا يجوز أن تكون هذه الماهيات متقدمة على وجوداتها بنفس تلك الماهيات لابوجود آخر ؟

قلنا : فلم لايجوز أن يكون الحال كذلك فى جانب المؤثر ؟

المسألة السابعة

في

أن الله تعالى ليس بمتحيز

الحجة الأولى : ويدل عليه وجوه · كل متحيز منقسم وكل منقسم ممكن الوجود لذاته · فكان متحيز فهو ممكن الوجود لذاته · وهذا يستلزم أن كل ما لا يكون ممكن الوجود لذاته ، وجب أن لايكون متحيزا · أما أن كل متحيز فهو منقسم لذاته ، فهذا بناء على نفى الجوهر الفرد · وسيأتى الكلام عليه فى هذه المسألة ، وأما أن كل منقسم لذاته فهو ممكن لذاته ، وذلك لأن كل منقسم فهو مركب ، وكل مركب فهو مفتقر فى تحققه الى تحقق كل واحد من أجزائه ، وكل واحد من أجزاء الشيء غير ذلك الشيء ، فكل منقسم فهو مفتقر فى تحققه الى غيره ، وكل مفتقر فى تحققه الى غيره ، فهو ممكن لذاته · فثبت : أن كل منقسم فهو ممكن لذاته ·

الحجة الثانية : انا ذكرنا فى مسألة حدوث الأجسام : أن كل متحيز فهو محدث · فلو كان البارى تعالى متحيز ، لكان محدثا ، لكنه يمتنع أن يكون محدثا ، فيمتنع أن يكون متحيزا ·

الحجة الثالثة : وذكرنا فى مسألة حدوث الأجسام : أن كل متحيز فهو متناهى المقدار ، وكل متناهى المقدار فهو محدث ، ينتج أن كل متحيز فهو محدث · والبارى تعالى ليس بمحدث ، فلا يكون متحيزا ·

الحجة الرابعة : ذكرنا فى مسألة اثبات الصانع : أن المتحيزات متساوية فى تمام الماهية ، فلو كان البارى تعالى متحيزا ، لكانت

ماهيته مساويه لسائر الماهيات فى تمام الماهية ، ولو كان كذلك ، لافتقر فى اختصاصه بصـفات الالهية الى مرجـح ومخصص . وذلك محال . فالقول بكونه متحيزا محال .

الحجة الخامسة : لو كان جسما ، لكان منقسما . فاما أن يقوم علم واحد وقدرة واحدة بجميع تلك الاجزاء . وهذا محال . لامتناع حاول الصفة الواحدة فى المحال المتعددة ، واما أن يقوم بكل واحد من تلك الأجزاء علم على حدة وقدرة على حدة ، فيكون كل واحد من تلك الأجزاء موصوفا بجميع صفات الالهية ، فكان هذا تصريحـا باثبات الآلهة الكثيرة . وذلك محال ــ على ما سيأتى بيانه .

الحجة السادسة : لو كان جسما ومتحيزا ، لكان مساويا الأجسام فى كونه متحيزا وجسما وبعد هذا اما أن يكون مباينا لهـا فى أمـر ذاتى ، واما أن لايكون . فان باينها فى أمر ذاتى ، كانت الجسـمية التى بها المشاركة ، مغايرة لذلك الأمـر الذى حصلت بـه المباينة . فكانت ذاته مركبة من جزئين ، بهمـا قـوام حقيقته . وكل ما كان كذلك ، فهو ممكن الوجود لذاته ، فيلزم أن يكون واجب الوجـود لذاته ، ممكن الوجود لذاته . هذا خلف . وأما ان لم يبين هذه الأجسام المحدثة فى وصف ذاتى أصلا ، لزم من حدوث هذه الأجسام وقبولهـا للعفونة والفساد ، أن يكون كل جسم كذلك ــ تعالى الله عنه عـلوا كبيرا .

الحجة السابعة : لو كان جسما لكان مركبا من الأجزاء . وتـلك الأجزاء اما أن تكون متساوية فى الماهية أو مختلفة فى الماهية . فان فان كان الأول فكما صح فى الجزء الفوقانى أن يكون فوق ، صـح فى السفلانى أن يكون فوق . فاختصاص كل واحد منهما بما له من

الترتيب والوضع ، يكون أمرا جائزا ومفتقر الى المخصص والمرجح ، فيكون ذلك الجسم ـ لامحالة ـ مفتقرا الى المركب والمؤلف . وما كان كذلك امتنع أن يكون صانعا للعالم . وأما الثانى وهو أن تكون تلك الأجزاء مختلفة بالماهية ، وكل واحد من تلك الأجزاء المفروضة تكون له طبيعة واحدة وخاصية واحدة ، فالذى يصح أن يكون ممسوس (١) يمين الجزء الفرد من تلك الأجزاء ، صح أيضا أن يكون ممسوس يساره . وبالضد . واذا كان كذلك ، كان التفرق على تلك الأجزاء جائزا . واذا كان كذلك ، فتلك الأجزاء قد تركبت واجتمعت ، مع جواز أن تكون متفرقة متباينة . ومتى كان الأمر كذلك ، افتقرت فى تألفها وتركبها الى المؤلف والمركب . وكل ذلك على خالق كل العالم محال .

الحجة الثامنة : انه لو لم تكن الجسمية والتناهى فى المقدار مانعا من الالهية ، لتعذر القدح فى الهية الشمس والقمر ، لأنه لا سبيل لنا الى القدح فى الهية كل واحد منهما ، الا لكونه جسما مركبا من الأجزاء متناهيا فى القدر ، فاذا جوزنا كون الاله تعالى جسما متناهيا ، انسد هذا الطريق . فلا يمكننا القدح فى الهية الشمس والقمر ، ولما كان ذلك باطلا ، علمنا أن القول بأن الاله تعالى جسم : قول باطل .

---

(١) محسوس :

المسألة الثامنة

في
أنه تعالى ليس في مكان ولا في جهة

أعلم : أن كثيرا ممن يثبت كونه تعالى فى الجهة ، يزعم أن كل موجودين متحيزين (١) فلابد وأن يكون أحدهما ساريا فى الآخر ، مثل العرض والجوهر ، أو يكون مباينا عن الآخر فى الجهة ، مثل موجودين يكون كل واحد منهما قائما بالنفس . ويدعى أن العلم بأن كل موجودين فلابد وأن يكونا على أحد هذين القسمين علم ضرورى ، فان العلم بمتناع وجود موجودين ، لا يكون أحدهما ساريا فى الآخر ، ولا مباينا عنه فى الجهة : علم ضرورى بديهى ، لا يقبل الشك

واعلم : أنا نحتاج الى أن نبين أن هذه المقدمات (٢) ليست بديهية . والذى يدل عليه وجوه :

الحجة الأولى : ان العلوم البديهية لايجوز وقوع الاختلاف فيها للجمع العظيم . فلو كان وقوع هذه المقدمة بديهيا ، لامتنع اطباق الجمع العظيم على انكاره . ونرى جمهور الأذكياء من العقلاء متفقين على بطلان هذه المقدمة ، فان اثبات الجهة لله تعالى ، لم يقل به الا الحنبلة والكرامية . وأما كل من سواهم فهم متفقون على أن ذاته سبحانه وتعالى منزه عن الاختصاص بالحيز والجهة ، نظهر أن هذه المقدمة لبست بديهية .

---

(١) موجودين فلابد : أ
(٢) المقدمة : ب

الحجة الثانية : ان صريح العقل يشهد بأن زيدا وعمر او خالدا ، يشتركون فى معنى الانسانية ، ويمتاز كل واحد منهم عن الآخر بطوله وقصره وسواده وبياضه . ومابه المشاركة مغاير لما به المباينة . فاذن مفهوم الانسان من حيث انه انسان مغاير للطول والقصر ، ولكونه هنا وهناك ، ولكونه أسود أو أبيض . ثم الانسان من حيث انه انسان ، اما أن يكون له قدر معين وحيز معين ، واما أن لايكون كذلك . والأول والأول باطل . والا لما كان مشتركا فيه بين الأشخاص ذوات الأحياز المختلفة ، والمقادير المختلفة . فثبت : أن الانسان من حيث انـــه انسان ليس له قدر معين ولا حيز معين ولا شكل معين . واذا كان كذلك فالتفتيش قد أخرج من المحســوس ماليس بمحسوس . فكيف يبعد فى خالق كل المحسوسات ، أن يكون منزها عن الشكل والقدر والخير ؟

فان قيل : الانسان من حيث انه انسان لا وجود له فى الخارج ، بل فى العقل . ونحن ندعى أن كل موجودين فى الخارج ، فلابد وأن يكون أحدهما ساريا فى الآخر ، أو مباينا منه فى الجهة . فأين أحد المتباينين عن الآخر ؟

قلنا : نحن لا نستدل بهذا الكلام على وجود موجود فى الخارج ، منزه عن المقدار والجهة ، بل غرضنا منه أنه يمكننا أن نعقل أمرا من الامور ، مع أن العقل لا يثبت له تعالى جهة ولا قدرا . وقد ثبت لنا بهذا الدليل : هذا القدر . واذا لم يكن تصور مثل هذا الموجود مستبعدا فى العقل ، فبعد ذلك ادعاء أن هذا الموجود ، هل هو موجود خارج الذهن أو لايكون ؟ موقوفا على دليل منفصل .

الحجة الثالثة : انا ندرك المبصرات بالقوة الباصرة ، ثم الخيال لايمكنه أن يتخيل للقوة الباصرة كيفية وشكلا ، بل الخيال يستحضر المتخيلات أشكالا وصورا ، ويعجز عن أن يستحضر لنفسه صورة وشكلا ، فذات الوهم والخيال من أصدق الدلائل على انه لايجب أن يكون لكل

موجود صورة وشكل ، لأنه لاصورة عند الخيال من نفسه ولاشكل عند الوهم من نفسه .•.

الحجة الرابعة : ان أجلى (٣) العلوم البديهية الأولية : أن النفى والاثبات لايجتمعان ولايرتفعان • وهذا العلم لابد وأن يكون مسبوقا بتصور معنى النفى والاثبات • فهل يتمكن العقل من أن يقول : ان معنى النفى لابد وأن يكون ساريا فى معنى الاثبات أو مباينا عنه بالجهة والحيز ، بل هذا الحكم ممتنع لذاته ؟ فعلمنا : أن استحضار متصورين فى العقل بحيث لايكون أحدهما ساريا فى الآخر ، أو مباينا عنه بالجهة أمر جائز •

الحجة الخامسة : ان صريح العقل يشهد بأن كل موجودين يفرضان • فاما أن يكون أحدهما ساريا فى الآخر ، او مباينا عنه فى الجهة ، أو لا سريا فى الآخر ، ولا مباينا عنه بالجهة • وهذا القسم الثالث لاشك أنه حاصل بحسب القسمة العقلية • واذا رجعنا الى أنفسنا لم نجد البتة فى عقولنا نبوة عن اثبات هذا القسم الثالث ، بل نجد العقل متوقفا فيه بالنفى (٤) والاثبات ، طالبا للحجة على الجزم باثباته ، (٥) الجزم بامتناعه • فعلمنا أن امتناع هذا القسم ليس من الأوليات •

الحجة السادسة : ان عقلنا يشير الى ماهيات • مع أنا نعلم بالضرورة : أن ليس لتلك الماهيات أحياز ، ولاجهات • فان ماهيات الأعداد مثل مسمى الواحد ومسمى الاثنين ، وكذا مسمى مراتب الأعداد ، أمور يدركها العقل • ولايمكنه أن يحكم على ماهية الواحد من حيث انه واحد ، بأن مكانه هو موضع كذا ومقداره هو مقدار كذا ، بل يعقل العقل هذه الماهيات ، ولايعتبر معها البتة لا مقدارا ،

---

(٣) آجل : أ

(٤) بين : ب

(٥) أو : أ

ولا شكلا ، ولا مكانا ، ولا حيزا • فثبت بمجموع هـذه الوجوه : أن أن العقل من حيث انه هو ، لا يستبعد تصور معقول حال ما لا يعتبر له مكانا ولا جهة ولا قدرا ولا شكلا • فثبت : أن العلم بماتناع هــذا الموجود ليس من العلوم البديهية •

المقدمة الثانية : ان مرادنا بقولنا : ان الشىء الفلانى مختص بالمكان والجهة ، أنه يمكن أن يشار اليه اشارة حسية بأنــه هنـا أو هناك • ولا شك أن العالم فى المكان والجهة بهـذا التفسير ، فلو كـان البارى تعـــالى مختصا بالمكان والجهة بهذا التفسير ، لـم يخل الحال من أحد أمرين • وهو اما أن يكون البارى تعالى مماسا للعالم ، أو محاذيا له • فأما أن يكون البارى تعالى مشارا اليه بحسب الحس بأنه هنـا أو هنك ، مع أنه لايكون مماسا للعالم ولا محاذيا له فهذا غير معقول •

المقدمة الثالثة : ذهب السواد الأعظم من العقلاء الى أنه تعالى منزه فى وجوده عن المكان والحيز والجهة : وقالت « الكرامية » : انــه مختص بجهة فوق • وهذا القول بحسب القسمة العقلية يحتمل ثلاثة أوجه :

أحدها : أن يقال : انه مماس للعرش •

وثانيها : انه مباين للعرش ببعد متناه ، واكثر طوائف « الكرامية » قائلون بأحد هذين القولين •

وثالثها : أن يقال : انه تعالى مباين للعرش ببعد لانهاية له • وهذا هو قول « الهيضمية » واعلم : أن هذا القول اما أن يكون نفيالكونه تعالى فى الجهة ، أو يكون قولا غير معقول • وذلك لانه اذا كان العالم فى أحد الجانبين ، وذات البارى تعالى فى الجانب الآخـــر ، كان البعد بينهما محصـورا • والقـول بـــأن مالانهاية لـه محصـــور بين حاصرين ، لايقوله من يفهم معانى هذه الالفاظ •

وإذ قد لخصنا هذه المقدمات ، فلنرجع الى ذكر الدلائل :

الحجة الأولى : كل ما كان فى جهة فاما أن يكون غير محتمل للقسمة ، واما أن يكون محتملا للقسمة . فان لم يكن محتملا للقسمة ، مع أنه مشار اليه بحسب الحس ، كان فى الصغر والحقرة كالجوهر الفرد . والخصوم وافقوا على أنه يجب تنزيه الله تعالى عن هـــذه الصفة . وأما ان كان مشارا اليه مع أنه محتمل للقسمة ، كان جسـما مركبا من الأجزاء والأبعاض . وحينئذ يرجع الكلام الى المسألة الأولى ولهذا السر اتفق أصحابنا على أن كل من أثبت الله تعالى فى الحيز والجهة ، لابد وأن يعترف بكونه مركبا من الأجزاء والأبغاض .

واعلم : أن أصحابنا عبروا عن هذه الدلالة بأن قالوا : او كان فى جهة فوق ، لكان اما أن يكون أكبـــر من العرش ، أو مساويا له . أو اصغر منه . فان كان أكبر من العرش كان القدر المساوى منه العرش ، مغايرا اللقدر الفاضل منه من العرش . فيكون مركبا من الأجـــزاء والأبغاض ، وان كان مساويا للعرش ــ وثبت أن العرش منقسـم من الأجزاء والأبغاض ــ كان المساوى له فى المقدار منقسما ، مركبا من الأجزاء والأبغاض . وان كان أصغر من العرش ، فاما أن يكون قـــد بلغ فى الصغر الى أن كـــان مساويا للجوهـــر الفرد ، والجزء الذى لا يتجزىء ، فيكون فى غاية الصغر والحقاره ــ وجل ربنا عن ذلك باتفاق العقلاء ــ واما أن يكون أكبر من الجوهر الفرد ، ويعود القول بلتركيب والقسمة .

واعلم : أن على قول من يقول : كل متحيز فهو قابل للقسمة أبدا ، لا نحتج الى ذكر هذا التقسـيم ، بل نقول : كـــل ما كان مشار اليـــه بحسب الحس ، فانه لابد وأن يتميز يمينه عن يساره وقدامه عن ورائه وفوقه عن تحته ، فيكون منقسـما مركبـــا من الأجـــزاء والابعـــض وذلك مما بينا امتناعه فى المسألة السابقة .

الحجة الثانية : كل ما كان مشارا اليه بحسب الحس ، فـــانه لابد وأن يتميز يمينه عن يساره . فهو متنــاه من جميع الجوانب . وكل ما كان متناهيا من جميع الجوانب ، فهو محدث . وانما قلنا : ان كل ما كان مشار اليه بحسب الحس فهو متناه من جميع الجوانب لوجهين :

الأول : البرهان المذكو ر فى مسألة حدوث الأجسام على تناهى الأبعاد . وذلك هو العمدة القوية التى لاريب فيها .

الثانى : انه تعالى لو كان غير متناه ، لكان اما أن يكون غير متناه من جميع الجوانب ، أو بعض الجوانب . لا جائز أن يكــون غير متناه من جميع الجوانب . لأن على هذا التقدير ، يلزم أن يكون العالم ساريا فى ذات الله تعالى وحالا فيه . ويلزم : أن تكون ذاته مخالطة للقذورات ــ تعالى الله عن هذا المقال ، وعن هذا الوهــم والخيال ــ ولا جائز أن يقال : انه غير متناه من بعض الجهات دون البعض . وذلك لأن الجانب المتناهى من ذاته ، اما أن يكون مساويا للجانب الآخر ــ الذى هو غير متناه فى الحقيقة والماهية ــ واما أن لايكونا متساويين . فان كان الأول فكل شيئين متساويين من جميع الوجوه ، فكل ما يصح على أحدهمــا يصــح على الآخر ، فيلزم أن يقال : الجانب الذى هو غير متناه ، يصح أن ينقلب متناهيا ، والجانب الذى هو متناه يصــح أن ينقلب غير متناه فيكون الفصل والوصــل والتركب والتفرق جائزا على ذات الله تعالى ، فيفتقر ذلك التـــأليف الى مؤلف ، وذلك التركيب الى مــركب . وذلك على خــالق العــالم محال ممتنع . واما ان كان الجانب المتناهى مخالفا فى الماهية للجانب الذى هو غير متناه ، فكل ذات كانت مركبة من اجزاء مختلفة فى الماهية والطبيعة ، فلابـــد وأن ينتهى فى ذلك التركيب الى أجـــزاء يكـــون كل واحد منها فى نفسه بسيطا خاليا من التركيب فالجزء الواحد من تلك الاجزاء البسيطة لابد وأن يماس بيمينه شيئا ، وبيساره شيئا آخر

ذلك الذى ماسه بيمينه يمكن أن يماسه بيساره ، وبالضد • واذا كان ذلك جائزا كان التفرق على تلك الاجزاء جائزا • فحينئذ يكون التأليف والتركيب والتفرق جائزا على تلك الأجزاء ومتى كان الأمر كذلك ، افتقر تأليفها وتركيبها الى مؤلف ومركب • وكل ذلك محال •

نثبت بما ذكرنا : أنه تعالى لو كان مشارا اليه بحسب الحس ، لكان متناهيا من جميع الجوانب • ونقول : انه متى كان كذلك ، وجب أن يكون محدثا • وذلك لأن كل ما كان متناهيا من جميع الجوانب ، كان وجوده أزيد مما وجد ، أو أنقص مما وجد ـ جائزا ـ واذا كان كذلك ، كان اختصاصه بذلك القدر المعين من الجائزات ، مفتقرا الى مخصص ومقدر • وذلك على خالق العالم محال •

وأيضا اذا كان متناهيا من كل الجوانب ، لم يكن فوق كل الموجودات • لأن فوقه أمكنة خالية عنه • فلم يكن فوق لكل • والخصم ينكر ذلك ولا يرضاه • فثبت : أن كونه تعالى مشارا اليه بحسب الحس : محال •

الحجة الثالثة : لو كان ذاته مختصا بمكان وجهة ، لكان اما أن يصح عليه أن يخرج منها ، أو لا يصح • فان صح لزم كونه محلا للحركة والسكون • وكل ما كان كذلك كان محدثا ـ على ما بيناه فى مسألة حدوث الأجسام ـ وان تعذر عليه الخروج منها ، كان كالزمن المقعد العاجز عن الحركة • وذلك صفة نقص • وهو على الله تعالى محال •

الحجة الرابعة : وهو انه تعالى لو كان فى مكان وجهة • فهذا المكان الذى حكم الخصم بانه تعالى فيه اما أن يكون موجودا ، أو معدوما • فان كان موجودا فالبارى تعالى مختص بالمكان والجهة من الأزل الى الأبد ، فحينئذ كان ذلك المكان موجودا مع الله فى الأزل • وهو محال • لان ذلك المكان لما كان موجودا ، وكان قابلا للقسمة ، كان ذلك عين الجسم فكان هذا قولا بقدم الاجسام •

وأيضا : المكان لا يفتقر فى وجوده الى المتمكن • لأن الخـلاء جائز بالاتفاق ، وأما البارى تعالى فانه عند الخصم يمتنع وجوده فى غير الحيز والجهة • فعلى هذا يكون البارى تعالى مفتقرا فى وجـوده وتحققه الى وجود المكان ، ووجود المكان غنيا عنه ، فكان تعالى على هذا التقدير ممكنا لذاته ، مفتقرا الى غيره • وكان المكان واجبا لذاته غنيا عن غيره ، فكان المكان أولى بأن يكون هو الاله ـ سبحانه وتعالى ـ والاله أولى بأن يكون العبد • وكل ذلك ساقط من القول •

وأما : ان قيل : بأن المكان الذى حكم الخصم بكونه تعالى حالا فيه ، معدوم صرف ونفى محض • فهذا محال من القول • لأن النفى المحض والعدم الصرف لاتخصص له ولا تعين له ، وما كان كذلك استحال القول بحصول الموجود فيه فثبت : أن القول بحصول البارى تعالى فى المكان محال •

فان قيل : فهذا الاشكال بعينه وارد فى كون الجسم فى المكان •

قلنا : المراد بكون الجسم فى المكان كونه بحيث يمكن الاشارة الى كل واحد من جوانبه بأنه غير الآخر ، وبأنه متصل به ومماس له • ويرجع حاصل كونه فى المكان والجهة الى مقداره واتصال بعض أجزائه بالبعض • فان أردتم بقولكم : « الله تعالى فى المكان » : هذا المعنى • كان هذا تصريحا بكونه تعالى مركبا من الاجزاء والأبعاض • وحينئذ يرجع الكلام الى المسألة الأولى •

الحجة الخامسة : الأحياز والجهـات اما ن تكون متساوية فى الماهية ، أو مختلفة فى الماهية • فان كان الأول لزم من صحة اختصاص البارى تعالى ببعض الأحياز ، صحة اختصاصة بسائر الأحياز ، بدلا عن ذلك الحيز ، واذا كان حصوله فى كل واحد منها بدلا عن الآخر ،

أمرا جائزا ، كان حصوله فى بعض تلك الاحياز امرا جائزا ـ فيفتقر ذلك الاختصاص الى المخصص وهو على القديم محال . وأما ان قلنا بأن الاحياز مختلفة فى الماهية والحقيقة ، فلعل خاصية بعض تلك الاحياز ، اقتضى حصول ذات الله تعالى فيه ، وخاصية بعضها اقتضى امتناع حصول ذات الله فيه .

فنقول : هذه الأحياز أشياء متبيانة بالعدد ومتباينة بالماهية ، ولكل واحد منها خاصية معينة وصفة معينة . فهى أشياء موجودة قائمة بأنفسها ، موجودة فى الأزل . فاذا كانت هذه الأحياز غير متناهية ، كان قد وجد مع الله تعالى فى الأزل : موجودات قائمة بالنفس ، غير متناهية . وذلك لايرتضيه المسلم (٦) فثبت : أن القول بأن الله تعالى فى الجهة محال .

الحجة السادسة : العالم كره . واذا كان كذلك ، وجب أن لايكون فى الجهة أصلا . انما قلنا : ان العالم كرة . وذلك لأنا اذ ارصدنا كسوفا قمريا . فاذا وجدناه فى البلاد الشرقية فى أول الليل ، وجدناه فى البلاد الغربية فى آخر الليل . فعلمنا : أن أول الليل فى المشرق ، هو آخر الليل بعينه فى المغرب . وذلك يدل على أن العالم كرة .

اذا ثبت هذا فنقول : الجهة التى فوق رأسنا ، هى بعينها أسفل لأولئك الذين يكونون على ذلك الوجه الآخر من الأرض . فلو كان تعالى فوقالنا ، لكان أسفل بالنسبة الى سكان ذلك الجانب الآخر من الأرض . ولو كان فوقا لهم ، لكان أسفل بالنسبة الينا . فثبت : أنه لو كان فى جهة لوجب أن يكون أسفل بالنسبة الى بعض الجوانب . ولما كان ذلك باطلا ، ثبت : أنه يمتنع كونه تعالى فى المكان والجهة .

احتج الخصم بالعقل والنقل .

---

(٦) الخصم المسلم : ب

أما العقل : فهو أنه تعالى لابد وأن يكون فى حيز وجهة . وإذا ثبت هذا ، وجب أن يكون فى جهة الفوق .

أما المقام الأول : وهو أنه تعالى فى الحيز والجهة ، فاحتجوا عليه بوجهين :

الأول : ان كل موجودين . لابد وأن يكون أحدهما ساريا فى الآخر ، كالعرض السارى فى الجوهر ، أو يكون مباينا عنه بالجهة ، كالجسمين . والعلم بذلك ضرورى .

والثانى : ان الجسم مختص بالحيز والجهة . وانما كان كذلك ، لأنه قائم بالنفس . والله ـ تعالى ـ يشاركه فى كونه قائما بالنفس ، فوجب أن يكون مشاركا له فى الحصول فى الجهة .

وأما المقام الثانى : وهو أنه تعالى لما ثبت أنه يجب أن يكون فى الجهة . ونقول : يجب أن تكون تلك الجهة هى جهة فوق فيدل عليه وجهان :

الأول : ان أشرف الجهات جهة فوق ، وتخصيص أشرف الجهات بأشرف الموجودات ، هو المناسب المعقول .

والثانى : ان الخلق بمجرد طباعهم وقلوبهم السليمة يرفعون الأيدى الى جهة العلو ، عند الدعاء والتضرع . وذلك يدل على أن فطرتهم تشهد بأن معبودهم فى جهة العلو .

وأما النقل : فهو الألفاظ الموهمة لاثبات الجهة . كقوله تعالى : « الرحمن على العرش استوى » (٧) وقوله تعالى : « وهو القاهر فوق عباده » (٨) : وقوله تعالى : « يخافو من ربهم من فوقهم » (٩).

---

(٧) طـه ٥
(٨) الأنعام ٦١
(٩) النحل ٥

والجواب عن الشبهة الأولى : لاشك أن قسمة العقل تقتضى انقسام الموجودات الى ثلاثة أقسام ٠ وذلك لأن كل موجودين فاما أن يكون أحدهما ساريا فى الآخر أو مباينا عنه بالحيز والجهة ، أو لا ساريا فيه ولا مباينا عنه بالحيز ٠ فان ادعيتم أن القسم الثالث ممتنع الوجود ـ والعلم بامتناعه ضرورى ـ فقد أبطلناه ٠ وأن سلمتم أن ابطال هذا القسم الثالث ليس معلوما بالضرورة ، بل بالدليل ٠ فنقول : قولكم : ان كل موجودين اما أن يكون أحدهما ساريا فى الآخر ، أو مباينا عنه بالجهة ، انما يصح عليه ، لو ثبت فساد القسم الثالث ٠ فانكم اذا أثبتم فساد القسم الثالث بهذه المقدمة ، وقع الدور ٠ فيكون ساقطا ٠

وأما الجواب عن الشبهة الثانية : فنقول : لم لايجوز أن يكون كون (١٠) الجسم مختصا بالخير والجهة بذاته المخصوصه لا لوصف آخر ؟ وذلك لأن اختصاص الذات بالصفة ٠ لو كان لأجل صفة أخرى ، لزم التسلسل ٠ فلابد من الانتهاء الى ما يكون ثابتا له لذاته ٠ فلم لايجوز أن يكون كون الجسم مختصا بالحيز والجهة من هذا الباب ؟

والجواب عن الشبهة الثالثة : وهى قولهم : أشرف الجهات جهة العلو ـ

فنقول : هذا الكلام ساقط من وجوه :

الأول : ان هـذا الكلام مقدمة خطابية ، فلا يلتفت اليها فى العقليات ٠

والثانى : انا قد بينا أنه لما كان العالم كرة ، كان كل جهة يشار

---

(١٠) لكل : ا

اليها فهى وان كانت فوق بالنسبة الى البعض ، لكنها تحت بالنسبة الى الباقين ٠

والثالث : انه اما أن يقال : لا نهاية لامتداد ذات الله من جهة العلو ، أو يكون لامتداد ذاته نهاية ٠ فان كان الأول لم يفرض فى ذاته نقطة ، الا وفوقها نقطة أخرى ٠ ولا شىء يفرض فيه الا وهو سفل ، لاعلو مطلق ٠ وان كان الثانى افترض فوق طرفه العلوى ، خلاء ٠ فكان ذلك الخكء أعلى منه ، ولم يكن علوا مطلقا ٠

والرابع : ان الشرف الحاصل بسبب العلو بالجهة ، يكون حاصلا للحيز والجهة بالذات ، ويكون حاصلا للمتمكن بالعرض ، بسبب أنه حصل فى ذلك المكان ٠ فحصول هذا الشرف للمكان والجهة ، أتم مما (١١) للمتمكن ٠ فلو كان البارى تعالى حاصلا فى الجهة ، لزم أن يكون المكان أشرف فى هذا الباب من البارى تعالى ٠ وهو محال ٠

وأما الجواب عن الشبهة الرابعة : فهو أنه لو كان رفع الأيدى الى السماء ، يدل على كون المعبود فى السماء ، لوجب أن يدل وضع الجبهة على الأرض على أنه فى الأرض ٠ ولما بطل ذلك ، فكذا ما قالوا :

وأما الجواب عن الوجوه النقلية : فاعلم أن ههنا قانونا كليا وهو : أنا اذا رأينا الظواهر النقلية معارضة للدلائل العقلية ٠ فان صدقنا هما معا ، لزم الجمع بين النفى والاثبات ، وان كذبنا هما معا ، لزم رفع النفى والاثبات ، وان صدقنا الظواهر النقلية ، وكذبنا الشواهد (١٢) العقلية القطعية ، لزم الطعن فى الظواهر النقلية

---

(١١) ما : أ
(١٢) الدلائل : ب

ايضا • لأن الدلائل العقلية أصل للظواهر النقلية • فتكذيب الأصـــل لتصحيح الفرع يفضى الى تكذيب الأصل والفرع معا ، فلم يبق الا أن تصدق الدلائل العقلية ويشتغل بتاويل الظواهر النقلية ، أو يفوض علمها الى الله • وعلى التقديرين فانــه يظهر أن الظواهــر النقلية ، لاتصلح معارضة للقواطع (١٣) العقلية • فهذا هو القانون الكلى فى هذا الباب • ومن أراد الاستقصاء فى تاويل الظواهر الواردة فى القرآن والأخبار فعليه بكتاب « اسرار التنزيل ، وأنوار التأويل »

---

(١٣) للقوانين ; أ

المسألة التاسعة

في

أنه تعالى يستحيل أن تحل ذاته في شيء ويستحيل أن تحل صفة من صفاته في شيء

اعـــلم : أن النصـــارى يذكـــرون الحـلول تـــارة ، والاتحاد أخرى . وكلامهم في غاية الخبط . ونحن نذكر تقسيما مضبوطـــا فنقول : القوم اما أن يقولوا بالحلول أو بالاتحاد ، أما لذات الله تعالى أو لصفة من صفاته . اما بالنسبة الى روح عيسى عليه السلام ، أو بالنسبة الى بدنه . واما أن لايقولوا بشيء من ذلك ، بل يقولوا : انه تعالى أعطاه قدرة على خلق الأجسام والحياة وعلما بالمغيبـات . واما أن لايقولوا بذلك أيضا ، بل يقولوا : انه تعالى سماه ابنا على ســـبيل التشريف ، كما سمى ابراهيم ـ عليه السلام ـ خليلا على سبيل التشريف فهذه هي الوجوه التي يحتملها كلامهم .

ونقول : أما القول بالحلول فهو باطل . لأنه تعالى لوحل في شيء . لكان اما أن يحل مع وجوب أن يحل ، أو مع جواز أن يحل والأول باطل لوجهين :

الأول : ان ذلك يقتضي اما حـدوث الحال ، أو قـدم المحـل وكلاهما محالان .

والثاني : انه لما حل مع وجوب أن يحل ، كان ذاته مفتقرة الى ذلك المحل . والمفتقر الى الغير ممكن بالذات .

وأما القسم الثاني ـ وهو أنه تعـالى يحل من جواز أن يحل ـ

---

(١) في ذاته شيء : ب

فهذا أيضا باطل . لأن المعقول من الحلول كـون الحـال مفتقرا الى المحل ومحتاجا اليه . واذا لم يوجد هذا المعنى ، لم يتحقق معـنى الحـلول

فان قيل : لم لايجوز أن يقال : انه حل مع وجوب أن يحـل .
قوله : « يلزم اما قدم المحل أو حدوث الحال »

قلنا : لانسلم ولم لايجوز أن يقال : ان ذاته يوجب لذاته الحلول فى المحل ، بشرط وجود ذلك المحل . وقبل وجود المحل لم يكن شرط هذا الاقتضاء حاصلا ، فلا جرم لم يحصل هذا الحلول . وبعد وجود المحل ، حصل شرط هذا الاقتضاء ، فلا جرم حصل هذا الحكم على سبيل الوجوب .

وأيضا : فلم لايجوز أن يقال : المحل يوجب كونه تعالى حالا فيه . وعند وجود هذا المحل ، وجب هذا الحلول ، وقبل وجوده ، لايجب ؟

الجواب : الفرق بين الحال والمحل انما يظهر من حيث ان الحال مفتقر الى المحل . والمحل غنى عنه . فان حصل هذا المعنى ، لزم أن يكون واجب الوجود لذاتـه ، مفتقرا الى الغير ، فيكون الواجب لذاته ممكن الوجود لذاته . هذا خلف . وان لم يحصل هذا المعنى ، لم يحصل مسمى الحلول . واما القول بالاتحاد فهو ايضا باطل . لأن الشيئين اذا اتحدا ، فهما حال الاتحاد ان كانا باقيين ، فهما اثنان لا واحد . وان عدما معا كان الحاصل ثالثا مغايرا لهما ، وان بقى أحدهما وفنى الآخر أمتنع الاتحاد ايضا لان الموجـود لايكون عين المعـدوم فثبت بما ذكرنا : أن القول بالحلول والاتحاد باطل .

وأما القول بأنه تعالى خلق فيه القدرة على خلق الجسم . فهذا أيضا باطل . لأنا سنبين : أنه لاقدرة لأحد على الايجاد الا الله تعالى .

وأما القول بأنه – تعالى – سماه ابنا على سبيل التشريف . فهذا البحث يصير سمعيا . واحتج النصارى على قولهم : بأن عيسى عليه السلام أحيى الموتى ، وأبرأ الأكمه ، والأبرص . وهذا لايمكن الا بالقدرة الالهية .

والجواب : لم لايجوز أن يقال : انه تعالى هو الذى أحيى الموتى ، وأبرأ الأكمه فالأبرص ، على وفق دعائه اظهارا لمعجزته ؟

ولقد ناظرت بعض النصارى . فقلت له : هل تسلم أنه لايلزم من عدم الدليل ، عدم المدلول ؟ فقال : نعم . فقلت له : ما الذى يدل على أن ذات الله لم تحل فى بدن زيد ، وفى بدن عمرو ، ولم تحل فى بدن هذه الذبابة وهذه النملة ؟ فقال : هذا ممتنع . لأنا انما أثبتنا هذا الحلول فى حق عيسى عليه السلام لأنه ظهر على يده احياء الموتى وابراء الأكمه والأبرص . فاذا لم يظهر شىء من هذه الأشياء على يد زيد وعمرو ، فكيف يمكن اثبات هذا الحلول في حقه ؟ فقلت له : انك سلمت أولا : أنه لايلزم من عدم الدليل عدم المدلول . واحياء الموتى وابراء الأكمه والأبرص دليل حصول هذا الحلول عندكم . فلا يلزم من عدم هذا الدليل ، عدم هذا الحلول . فوجب أن تبقى شاكا (١) فى حلول الله فى بدن هذه النملة ، وهذه الذبابة . وكل مذهب أدى الى مثل هذا القول ، فهو خسيس جدا .

وأيضا : كما ظهر احياء الموتى على يدى عيسى عليه السلام ، فقد ظهر أيضا على يدى موسى عليه السلام لأنه قلب العصا ثعبانا ، بل هو أعجب . لأن انقلاب الخشبة ثعبانا عظيما ، أعجب من انقلاب الميت حيا . فان دلت معجزات عيسى عليه السلام على الحلول والاتحاد ، فبأن تدل معجزات موسى على هذا الحلول – وبالله التوفيق – أولى .

وبالجملة : فمذهب النصارى والحلولية ، أخس وأذل من أن يلتفت العاقل اليه .

---

(١) ساكتا : ق

المسألة العاشرة

في
بيان أنه تعالى يمتنع أن يكون محلا للحوادث

المشهور : أن الكرامية يجوزون ذلك . وسائر الطوائف ينكرونه . ومن الناس من قال : ان أكثر طوائف العقلاء يقولون بهذا المذهب . وان كانوا ينكرونه باللسان . أما المعتزلة فمذهب « أبى على » و « أبى هاشم » وأتباعهما : أنه تعالى مريد بارادة حادثة ، لا فى محل . وكاره للمعاصى والقبائح بكراهة محدثة . لا فى محل وهذه الارادات والكراهات . وان كانت موجودة لا فى محل . الا أن صفة المريدية والكارهية ، تحدث فى ذات الله تعالى . وهذا قول بحدوث الحوادث فى ذات الله تعالى .

وأيضا : اذا حضر المرئى والمسموع ، حدثت فى ذات الله تعالى صفة السامعية والمبصرية .

بلى . المعتزلة لايطلقون لفظ الحدوث . وانما يطلقون لفظ التجدد . وهذا نزاع فى العبارة . وأما « أبو الحسين البصرى » فانه يثبت علوما متجددة فى ذات الله تعالى بحسب تجدد المعلومات .

وأما الاشعرية . فانهم يثبتون النسخ ، ويفسرونه بانه رفع الحكم الثابت ، أو انتهاء الحكم . وعلى التقديرين فانه اعتراف بوقوع التغير ، لأن الذى ارتفع وانتهى ، فقد عدم بعد وجوده . وأيضا : يقولون : انه تعالى عالم بعلم واحد ، ثم انه قبل وقوع المعلوم يكون متعلقا بانه سيقع ، وبعد وقوعه يزول ذلك التعلق ، ويصير متعلقا

بأنه كان واقعا . وهذا تصريح بتغير هذه التعلقات . ويقولون أيضا : ان قدرته كانت متعلقة بايجاد الموجــود المعين ، من الأزل . فاذا وجد ذلك الشيء ، ودخل ذلك الشيء فى الوجود ، انقطع ذلك التعلق ، لأن الموجود لايمكن ايقاعه . فهذا اعتراف بأن ذلك التعلق قد زال . وكذا أيضا : الارادة الأزلية كانت متعلقة بترجيح وجود شيء على عدمه فى ذلك الوقت المعين ، فاذا ترجح ذلك الشيء فى ذلك الوقت ، امتنــع بقاء ذلك التعلق ، لأن ترجيح المترجح (٢) محال .

وأيضا : توافقنا على أن المعدوم لايكون مرئيا ولا مسموعا ، فالعالم قبل أن كان موجودا لم يكن مرئيا ، ولا كانت الأصوات مسموعة . واذا خلق الألوان والأصوات صارت مرئية ومسموعة . فهذا اعتراف بحدوث هذه التعلقات . ولو أن جاهلا التزم كون المعدوم مرئيا ومسموعــا ، قيل له : الله تعالى هل كان يرى العالم وقت عدمه معدوما ، أو كــان يراه . وجودا ؟ لا سبيل الى القسم الثانى . لأن رؤية المعدوم . موجودا غلط . وهو على الله تعالى محال . ثم اذا أوجده فانه يراه . موجودا لا معدوما . والا عاد حديث الغلط . فعلمنا : أنه تعالى كان يـــرى العالم وقت عدمه معدوما ، ووقت وجوده موجودا . وهذا يوجــب ما ذكرناه .

وأما الفلاسفة : فهم مع أنهم أبعد الناس فى الظاهر عن هـــذا القول ، هم قائلون به . وذلك لأن مذهبهم : أن الاضافات موجـــودة فى الأعيان . وعلى هذا ، فكل حادث يحدث ، فان الله تعالى يكون موجودا معه . وكونه تعالى مع ذلك الحادث ، وصف اضافى حــدث فى ذاتــه .

---

(٢) الراجح : ب

وأما « أبو البركات البغدادى » ـ وهو من أكابر الفلاسفة المتأخرين ـ فانه صرح فى كتابه « المعتبر » باثبات ارادات محدثة ، وعلوم محدثة فى ذات الله تعالى . وزعم : أنه لا يتصور الاعتراف بكونه تعالى الها لهذا العالم ، الا مع هذا المذهب . ثم قال : « الاجلال من هذا الجلال واجب ، والتنزيه من هذا لتنزيه لازم » فاذا حصل الوقوف على هذا التفصيل ، ظهر أن هذا المذهب قال به أكثر فرق العقلاء ، وان كانوا ينكرونه باللسان .

واعلم : أن الصفات على ثلاثة أقسام : أحدها : صفات حقيقية عارية عن الاضافات . كالسواد والبياض . وثانيها : الصفات الحقيقية التى تلزمها الاضافات . كالعلم والقدرة . وذلك لأن العلم صفة حقيقية تلزمها اضافة مخصوصة الى المعلوم ، وكذا القدرة صفة حقيقية ، ولها تعلق بالمقدور . وذلك التعلق اضافة مخصوصة بين القدرة وبين المقدور . **وثالثها : الاضافات المحضة والنسب المحضة** . مثل كون الشىء قبل غيره وبعد غيره . ومثل كون الشىء يمينا لغيره أو يسارا له . فانك اذا جلست على يمين انسان ثم قام ذلك الانسان وجلس فى الجانب الآخر منك ، فقد كنت يمينا له ثم صرت الآن يسارا له . فههنا لم يقع التغير فى ذاتك ، ولا فى وصفة حقيقية من صفاتك ، بل فى محض الاضافات .

اذا عرفت هذا ، فنقول : أما وقوع التغير فى الاضافات ، فلا خلاص عنه . وأما وقوع التغير فى الصفات الحقيقية ، فالكراميه يثبتونه ، وسائر الطوائف ينكرونه . فظهر الفرق فى هذا الباب بين مذهب « الكرامية » ومذهب غيرهم .

والذى يدل على فساد قول « الكرامية » وجوه :

الحجة الأولى : ان كل ما كان من صفات الله تعالى ، فلا بد وأن يكون من صفات الكمال ونعوت الجلال ، فلو كانت صفة من صفاته محدثة ، لكان ذاته قبل حدوث تلك الصفة خاليا عن صفة الكمال . والخالى عن صفة الكمال ناقص ، فيلزم أن ذاته كانت ناقصة قبل حدوث تلك الصفة فيها . وذلك محال . فثبت : أن حدوث الصفة فى ذات الله تعالى محال .

الحجة الثانية : لو كانت ذاته قابلة للصفة المحدثة ، لكانت تلك القابلية من لوازم ذاته ، وكانت تلك القابلية أزلية ـ وثبوت القابلية يستلزم صحة وجود المقبول ـ فلو كانت قابلية الحوادث أزلية ، لكان وجود الحوادث فى الأزل ممكنا . الا أن هذا محال . لان الحوادث مالها أول ، والأزل لا أول له . والجمع بينهما محال .

واعلم : ان هذا الدليل مبنى على ثلاث مقدمات :

المقدمة الأولى : انه لو كانت ذاته قابله للصفة المحدثة ، لكانت تلك القابليه من لوازم ذاته . والدليل عليه : أنها لو لم تكن من اللوازم ، لكانت من العوارض . فكانت الذات قابلة لتلك القابلية ، فقبول (١) تلك القابلية ان كان من اللوازم ، فهو المقصود ، وان كان من العوارض ، فيفتقر الى قابلية أخرى . ويلزم اما التسلسل ، واما الانتهاء الى قابلية تكون من لوازم الذات . وهو المطلوب .

المقدمة الثانية : ان القابلية اذا كانت أزلية (٢) وجب أن يكون المقبول صحيح الوجود فى الأزل . والدليل عليه : ان كون الشىء قابلا لغيره ، نسبة بين القابل والمقبول . والنسبة بين المنتسبين متوقفة

---

(١) فنقول : ب

(٢) لذاته : ب

على تحقق كل واحد من المنتسبين ، فصحة النسبة تعتمد صحة وجود المنتسبين • ولما كانت صحة اتصاف البارى بالحوادث حاصلة فى الأزل • لزم أن تكون صحه وجود الحوادث حاصله فى الازل •

المقدمة الثالثة : ان حدوث الحوادث فى الأزل غير ممكنة • والدليل عليه • ما ذكرنا أنه يقتضى الجمع بين ثبوت الأزلية وبين عدمها • وكل ذلك محال •

فان قيل : ينتقض ما ذكرتم من الدليلين (٣) بتغير الاضفات ، وينتقض هذا الدليل بعينه بأن القدرة أزلية وتأثيرها فى صحة الفعل من لوازم ذاتها ، مع أنه لا صحة للفعل فى الأزل •

والجواب عن الأول : ان الاضفات لا وجود لها فى الأعيان • والالزم التسلسل • واذا كان كذلك زال السؤال •

وأما السؤال الثانى : فجوابه : ان وجود القادر يجب أن يكون متقدما على وجود المقدور ، وأما وجود القابل فلا يجب أن يكون متقدما على وجود المقبول • فظهر الفرق •

الحجة الثالثة : قول الخليل عليه السلام : « لا أحب الا فلين » (٤) والأفول : عباره عن التغير • وهذا يدل على أن المتغير لايكون الهــا أصــلا •

أما الكرامية • فقد احتجوا من وجهين :

الحجة الأولى : انهم أقاموا الدلائل على أنه لابد من الاعتراف بحدوث الكلام والارادة والسامعية والمبصرية • ثم أقاموا الدلائل على

(٣) ما ذكرتم بتغير الاضافات : أ
(٤) الأنعام ٧٦

أنه لابد من قيام الصفة بالموصوف ٠ وحينئذ يحصل من هذين الاصلين كونه تعالى محلا للحوادث ٠

الحجة الثانية : انهم قالوا : حصلت الموافقة بيننا وبين « الأشعرية » على أنه يصح قيام المعانى بذات الله تعالى فى الجمله ٠ ولا فارق بين المعانى القديمة ، وبين المعانى المحدثة ، الا فى القدم والحدوث ٠ ولايجوز أن يكون القدم معتبرا فى المقتضى ، لأن القدم عبارة عن نفى الأولية ٠ وذلك قيد عدمى ٠ والقيد العدمى لايكون داخلا فى المقتضى ٠ واذا سقط القدم عن درجة الاعتبار ، بقى أنه انما يصح قيام تلك المعانى بذات الله تعالى ، لكونها معانى ٠ وصفات الحوادث تشاركها فى هذا المعنى ، فيلزم صحة قيام الحوادث بذات الله تعالى ٠

والجواب عن الحجة الأولى : انا سنجيب عن دلائلكم فى حدوث الكلام والارادة والسمع والبصر ٠

وعن الثانية : لانسلم أنه لافارق بين صفات الله تعالى ، وبين هذه الاعراض المحدثة ، الا فى القدم والحدوث ٠ ولم لايجوز أن تكون تلك الصفات مخالفة لهذه الصفات بأعيانها (٣) وحقائقها المخصوصة ؟ سلمنا : أنه لا فارق الا القدم ، فلم لايجوز أن يكون القدم معتبرا فى المقتضى ؟

قوله : « لأنه قيد عدمى » قلنا : لا نسلم ٠ فان القدم عبارة عن نفى العدم السابق ، ونفى النفى ثبوت ٠

---

(٣) لنوعياتها : ب

المسألة الحادية عشرة

في

بيان كونه تعالى قادرا

والكلام فيه مرتب على فصلين :

الفصل الاول

حقيقة القادر

اعلم : أن القادر هو الذى يصح منه الفعل والترك ، بحسب الدواعى المختلفة . مثاله : الانسان ان شاء أن يمشى قدر عليه ، وان شاء أن لايمشى قدر عليه . أما تأثير النار فى التسخين ، فليس كذلك . لأن ظهور التسخين من النار ، غير موقوف على ارادته وداعيته ، بل هو أمر لازم لذاته .

وههنا للفلاسفة سؤالات :

السؤال الأول : ان هذا القادر المحكوم عليه بأنه يصح منه الفعل بدلا عن الترك ، ويصح منه الترك بدلا عن الفعل ، اما أن يكون رجحان أحد طرفى الفعل والترك على الطرف الآخر ، موقوفا على انضمام مرجح اليه أو لايكون كذلك .

لا جائز أن يقال : انه لايتوقف ذلك الرجحان على المرجح . ويدل عليه وجهان :

الأول : انه لو حصل رجحان أحد الطرفين على الآخر من غير مرجح ، لكان قد حصل الممكن من غير مرجح . وذلك يفضى الى نفى الصانع .

والثانى : انا لما جربنا أنفسنا وجدنا أنه ما لم يحصل فى القلب ميل الى أحد الطرفين ، لم يترجح ذلك الطرف على الآخر . ومتى صار الميل الى الحركة ، الى هذا الجانب والى الحركة الى الجانب الآخر على التساوى ، لم يترجح أحدهما على الآخر . بل بقى الانسان فى موضعه الذى هو فيه ساكنا متحيرا ، الى أن يظهر المرجح . فحينئذ يحصل الرجحان . فظهر بما ذكرنا : أن القول بأنه يجوز حصول رجحان أحد الطرفين على الآخر ، من غير مرجح باطل وفاسد .

وأما القسم الثانى : وهو أنه لابد فى هذا الرجحان من مرجح . فنقول : اذا حصلت المرجحات بأسرها ـ وهى القدرة التامة ، والارادة الجازمة الخالية عن الفتور ، والوقت ، والآلة والمصلحة ، وازالة الموانع العقلية والشرعية . فمع حصول هذه المرجحات . اما أن يكون الترك ممكنا أو غير ممكنا فان كان الترك ممكنا فمع حصول هذه المرجحات تارة يحصل الفعل وتارة يحصل الترك . فاختصاص أحد الوقتين بالفعل والآخر بالترك ، اما أن يتوقف على مرجح ، لأجله اختص أحد الوقتين بالفعل ، والآخر بالترك ، أولا يتوقف . فان توقف على مرجح ، لم يكن الحاصل الأول مرجحا تاما . وكنا قد فرضناه كذلك . هذا خلف .

وأيضا : فلنفرض حصول هذا المرجح . فحينئذ اما أن يكون حصول هذا الفعل فى هذا الوقت جائزا ، أو واجبا . فان كان جائزا ، عاد التقسيم الأول ، وأفتقر الى مرجح آخر . ولزم التسلسل . وهو محال . ولما بطل هذا ، ثبت : أن الفعل واجب الحصول عند حصول كل المرجحات ، وممتنع الحصول عند اختلال قيد من القيود المعتبرة فى الترجيح .

وعلى هذا التقدير ، فالقادر حال ما حصلت المؤثرات بأسرها ، يجب عقلا ، أن يصدر عنه الأثر ، ويمتنع أن لا يصدر . وحال مالم

توجد المؤثرات باسرها ، يجب عقلا ، أن لايصدر عنه الاثر ، ويمتنع أن يصدر وعلى هذا التقدير ، لا يبقى فرق البتة بين القادر والموجب ، بل الفرق : أن شرائط التاثير فى حق القادر سريعة التغير • واذا حصلت بعد أن كانت معدومة ، صار القادر واجب التاثير ، واذا زالت بعد أن كانت موجودة ، صار ممتنع التأثير • الا أن هذا التغير (١) انما يعقل فى حق من تكون مؤثريته ، موقوفة على شرائط منفصلة عن ذاته • والبارى تعالى قبل تاثيره فى غيره ، ليس موقوفا على شرائط منفصلة عن ذاته • لانه تعالى مبدأ لكل ماسواه ، فلا يكون تاثيره فيما سواه موقوفا على شىء منفصل عنه • فلا جرم كان تاثيره فى غيره ، يخص ذاته • وذاته ممتنعة التغير ، فكان تاثيره فى غيره أيضا ممتنع التغير •

وهذا هو السؤال القوى الذى عليه يعولون ، وبه يصولون •

السؤال الثانى : قالوا : أليس من مذهبكم أن التغير ممتنع فى صفات الله تعالى ، وأن العدم على القديم محال ؟ ثم من مذهبكم : ان أرادة الله تعالى كانت متعلقة من الازل الى الابد بترجيح وجود ذلك الحادث المعين على عدمه ، وقدرته من الازل الى الأبد متعلقة بايجاد وجود ذلك الحادث المعين فى ذلك الوقت المعين • فاذا كان التغير ممتنعا فى صفات الله تعالى ، استحال من الله تعالى أن لا يرجح وجود ذلك المراد ، وأن لا يوجد وجود ذلك المقدور • واذا كان الأمر كذلك ، كان تعالى موجبا بالذات ، لا فاعلا بالاختيار •

السؤال الثالث : لا شك أنه تعالى عالم بجميع المعلومات • فهو يعلم أن الشىء الفلانى يقع فى الوقت الفلانى ، والشىء الفلانى لا يقع فى الوقت الفلانى وخلاف المعلوم محال الوقوع لان عدم وقوع الشىء مع العلم بوقوع الشىء ، ضدان • والضدان ممتنعان متنافيان

---

(١) التغيير : أ

لذاتيهما واذا كان كذلك ، فما علم الله تعالى وقوعه ، كان واجب الوقوع ، ممتنع العدم ، وما علم عدمه ، كان واجب العدم ، ممتنع الوجود . ولا خروج عن هذين القسمين . فيكون الله تعالى موجبا بالذات ، لا فاعلا بالاختيار .

السؤال الرابع : الترك عبارة عن البقاء على العدم الأصلى . فالعدم الأصلى لا يصلح أن يكون مقدور الوجهين :

الأول : ان القدرة صفة مؤثرة ، والعدم نفى محض . فلا يكون للمقدور (٢) أثر فيه البتة . فامتنع كون العدم (٣) مقدورا .

الثانى : هو ان العدم الأصلى باق كما كان قبل ذلك ، والباقى حال بقائه لايكون مقدور . فاذن الترك عبارة عن بقاء الشىء على عدمه الأصلى ، والعدم الباقى لايصلح أن يكون مقدورا ، نظر الى كونه عدما ، ونظرا الى كونه باقيا . فثبت : إن الترك لايصلح أن يكون مقدورا البتة . فلم يكن القادر قادرا ، الا على الفعل . ولا قدرة له على الترك البتة . فثبت : أن القادر له صلاحية التأثير فى الوجود ، وليس له صلاحية الترك : فحينئذ ينقلب القادر موجبا ، ولا يبقى بينه وبين الموجب فرق البتة .

فهذه مجموع أسئلة الفلاسفة فى هذا المقام .

والجواب عن السؤال الأول : هو أن نقول :

للمتكلمين فى هذا المقام قولان :

أحدهما : ان صدور الفعل عن القادر موقوف على الداعى .

---

(٢) للقدرة : ب
(٣) المعدوم : ا

الا أن الفعل مع الداعى (٤) يصير أولى بالوقوع ، الا أنه لا ينتهى الى حد الوجوب ، فلأجل أنه صار أولى بالوقوع ، صار الوقوع راجحا على اللاوقوع ولأجل أنــه لا ينتهى الى حد الوجوب يبقى الفرق بين الموجب والقادر ٠

واعلم : أن هذا الكلام ضعيف من وجهين :

الأول : وهــو ان فى الوقت الذى كــان الفعل والترك فى حيــز التساوى ، كان رجحان الوجود على العدم فى ذلك الوقت ممتنعا ٠ وعندما صار أحد الطرفين مرجوحا ، كان دخول المرجوح فى الوجود حال كونه مرجوحا أولى بالامتناع ، لأنه حال كونه مرجوحا ، أضعف منه حال كونه مساويا ٠ واذا كان دخول المرجوح فى الوجود ممتنعا ، كان دخول الراجح فى الوجود واجبا ٠ ضرورة أنه لاخروج عن طرفى النقيض ٠

والثانى : ان عند حصول كل مرجحات الوجود ٠ اما أن يكون العدم ممتنعا ، أو لا يكون ٠ فان كان ممتنعا كان الوجود واجبا ٠ وهو المطلوب ٠ وان لم يكن العدم ممتنعا ، لم يلزم من فرض هذا العدم محال ، فلنفرض مع حصول كل مرجحات الوجود تارة : حصــــول الوجود ٠ وأخرى : حصول العدم ٠ فاختصاص أحد الوقتين بحصول الوجود ، والوقت الثانى بحصول العدم ٠ ان لم يتوقف على مرجح مع أن نسبة كل تلك المرجحات الى هذين الوقتين على السوية ، فقد ترجح الممكن المساوى على الآخر من غير مرجح ٠ وهو محال ٠ وان توقف على انضمام مرجح اليه ، لــم يكن الحاصــل قبل ذلك كــــل المرجحات ٠ وكنا قد فرضنا حصول كل المرجحات ٠ هذا خلف ٠

ثم انا ننقل التقسيم المذكور الى هذه الحالة ٠ وهو ان بعـــد

---

(٤) الدواعى : ب

حصول هذا القيد وهذا المرجح ، ان كان التاثير واجبا . فهو المقصود . وان لم يكن واجبا عاد التقسيم . وافتقرنا الى قيد آخر ، ولزم التسلسل ، أو الانتهاء الى الوجوب . وهذا كلام قطع لا رجاء فى دفعه .

القول الثانى للمتكلمين فى هذا المقام : وهو ان صدور الفعل عن القادر ، لا يتوقف على انضمام الداعى والمرجح اليه . وهـــذا القول اختيار أكثر العلماء . وتقريره : ان العطشان اذا خير بين شرب قد حين متساويين من جميع الوجوه ، فانه يختار أحدهما على الآخر لا لمرجح . وكذلك الجائع اذا خير بين أكل رغيفين متساويين من جميع الوجوه . وكذا الهارب من السبع الضارى ، اذا عن له طريقان ، فانه يختار حدهما لا لمرجح . فثبت : أن صدور الفعل عن القادر لا يتوقف على الداعى .

قالت الفلاسفة : الاعتراض على هذا الكلام من وجهين :

الأول : انه اذا جاز فى العقل رجحان أحد طرفى الجائر على الآخر لا لمرجح أصلا ، لم يكن الاستدلال برجحان أحد طرفى فى الممكن على الطرف الآخر ، على وجود المرجح ، طريقا صحيحا . واذا كان لاسبيل الى اثبات الصانع الا بهذا الطريق ، ثم صار هـــذا الطريق مطعونا فيه ، لزم بطلان الاستدلال بالامكان والحدوث على اثبات الصـــانع .

الثــانى : انا اذا جربنـــا من أنفســـنا فى القدحين والرغيفين والطريقين ، علمنا : أنه مالم يحدث فى قلبنا ، ميل وداعية الى اختيار أحدهما دون الآخـــر ، فانـــا لا نختـــار ذلك المعين ، دون الآخر ، أو اذا علمنا : أنه لابد فى الترجيح من حصول الميل الى أحدهما فى القلب على التعيين . فذلك الميل مرجح خاص . فثبت : أن فى هذه الصورة لم يحصل الرجحان الا مع المرجح .

اقصى ما فى الباب : أن يقال : لاندرى لم حدث الميل الى هـذا الرغيف ، ولم يحدث الى ذلك الرغيف الآخر ؟ لانا نقول : سبب حدوث الميل فى قلوبنا ليس لميل آخر فى القلب ، والالزام التسلسل ، بـل الميول والارادات تنتهى الى ميل وارادة تحدث فى القلب ، اما بخلق الله تعالى ، أو بسبب من الأسباب السماوية . وحينئذ يكون هـذا الاشكال زائلا .

والذى يحقق هذا الكلام : أن العطشان اذا خير بين القدحين ، فانه ما لم يخص أحد القدحين بمد اليد لأخذه ، فانه لايمكنه أن يشرب ذلك الماء . ومالم يمل قلبه الى أخذ ذلك القدح فانه لايمد (١) يده اليه . فذلك الميل الخاص ، والارادة الخاصة ، مرجحة لأحد الطرفين على الآخر . فثبت : أن فى هذه الصورة لم يحصل الرجحان الا لمرجح ، وأما أنه لم حدث الميل الى هذا ولم يحدث الى ذلك ؟ فذلك مستند الى الأسباب الفلكية .

أجاب المتكلمون عن السؤال الأول : بانا لانقول : ان رجحان أحد طرفى الممكن على الآخر ، لايحوج الى المرجح فى جميع المواضع ، بل نقول : الشىء اذا وجد بعد عدمه فهذا الحدوث وهذا الامكان هـو المحوج الى المقتضى . فأما ترجيح الفعل على الترك فى حق القادر ، فذلك لايحوج الى المؤثر (٢) .

والذى يدل عليه : أن الفرق بين القدر المختار ، وبين العلة الموجبة ، أمـر معلوم بالضرورة . فان كل أحـد يفرق بالضرورة بين كون الانسان مختار فى فعله وقوله وقيامه وقعوده ، وبين كـون

---

(١) لاتمتد : ا
(٢) الى المرجح : ب

الحجر هابطا بالطبع ، والنار صاعدة بالطبع - وتوقف صدور الفعل عن القادر على المرجح ، يقتضى بأن لايبقى بين الموجب وبين المختار فرق البتة . وكل نظرى أفضى الى فساد الضرورى كان باطلا . فعلمنا : أنه لابد من الاعتراف بأن صدور الفعل عن القادر ، لا يتوقف على المرجح . فهذا منتهى البحث فى هذا الباب .

وأما الجواب عن السؤال الثانى : فهو أنه ليس القادر عبارة عن الذى عند اختيار الفعل يتصور منه اختيار الترك ، فان ذلك يجرى مجرى (٥) الجمع بين الضدين . وهو محال . بل القادر هو الذى يتصور منه اختيار الترك ، بدلا عن اختيار الفعل . وبالعكس . وهذا المعنى معقول فى حق الله تعالى ، فكان قادرا .

لايقال : نفرض الكلام فى الشىء الذى تعلقت ارادته وقدرته فى الأزل بايجاده فى لايزال . فنقول : لا حال من الأحوال يشار اليه ، الا ويمتنع من الله تعالى فى ذلك الوقت أن لايوجد ذلك الفعل . اذ لو لم بوجد ، لانقطع ذلك التعلق المستمر من الأزل الى ذلك الوقت . وذلك يقتضى تغير صفات الله تعالى ، وزوال ذلك التعلق القديم . وكل ذلك محال . واذا كان كذلك ، فلا حالَ يشار اليه الا ويجب عقلا كونه تعالى موجدا لذلك الفعل فى ذلك الوقت الخاص ، ويمتنع أن لايكون مؤثرا فيه . فهذا يكون موجبا لا قادرا .

لأنا نقول : الصلاحية الأصلية كانت حاصلة . وهذا القدر يكفى فى الفرق بين الموجب والمختار .

وأما الجواب عن السؤال الثالث : فهو ان تعلق العلم بوقوع الفعل فى ذلك الزمان المعين ، تبع لوقوع الفعل فى ذلك الزمان المعين ،

---

(٥) اجتماع الضدين : ا

ووقوعه فى ذلك الزمان المعين ، تبع لتأثير القدرة والارادة بايقاعه فى ذلك الزمان . واذا كن الأمر كذلك ، كان تعلق العلم بوقوعه فى ذلك الزمان المعين تبعا لتبع تعلق القدرة والارادة بايقاعه فى ذلك الزمان . فيمتنع أن يكون تعلق العلم مانعا من تعلق القدرة والارادة .

وأما الجواب عن السؤال الرابع : فهو ان المراد من قولنا : انه قادر على الفعل والترك ، هو أنه يمكنه أن يفعل ويمكنه أن لا يفعل ، بل يتركه كما كان . وعلى هذا الوجه يسقط هذا السؤال .

فهذا مجموع الكلام فى الفرق بين القادر ، وبين الموجب . وهو من أدق المباحث العقلية .

الفصل الثانى

فى

اقامة الدلائل (٦) على أنه تعالى قادر

اتفق أرباب الملل والأديان : على أن تأثير البارى تعالى فى ايجاد العالم بالقدرة والاختيار . وزعمت الفلاسفة : ان تأثيره فى وجود العالم بالايجاب كتأثير الشمس فى الاضاءة ، وتأثير النار فى التسخين والاحراق .

فنقول : الدليل على أنه تعالى قادر لاموجب : أنه لو كان البارى تعالى موجبا بالذات ، لكان تأثيره فى وجود العالم : اما أن لايكون موقوفا على شرط ، واما أن يكون موقوفا على شرط . فان لم يكن موقوفا على شرط ، لزم من قدمه قدم العالم ، أو من حدوث العالم حدوثه . وكلاهما باطلان . وأما ان كان موقوفا على شرط ، فذلك

---

(٦) الدلالة : ا

الشرط ان كان قديما ، لزم أيضا قدم العالم . وان كان حادثا ، كان الكلام فيه كما فى الأول . فيفضى الى التسلسل . وهو أن يكون كل حادث مسبوقا بحادث آخر قبله . وذلك قول بحوادث لا أول لها . وقد أبطلناه فى مسالة حدوث الأجسام . فثبت : أن القول بكونه تعالى موجبا بالذات ، يفضى الى هذه الأقسام الباطلة ، فيكون باطلا ، واذا بطل هذا ، ثبت : أنه تعالى قادر فاعل مختار .

فان قيل : وجود العالم فى الأزل اما ان يكون جائزا أو ممتنعا . فان كان جائزا فحينئذ يلزم قدم العالم . وعلى هذا التقدير ليس لكم أن تقولوا بأن قدم العالم محال . لأن هذا التقدير هو تقدير أن قدم العالم ليس بمحال . واما ان كان قدم العالم محالا ، فنقول : ان العلة الموجبة قد يتخلف عنها أثرها عند تخلف الشرائط ، أو حصول الموانع . ومن أقوى الشرائط : كون المعلول فى نفسه ممكن الوقوع : ومن أقوى الموانع : كونه ممتنع الوقوع . فلم لايجوز أن يقال : ان الله تعالى موجب بالذات ، لوجود العالم ، الا أنه لم يوجد العالم فى الأزل . لأن تحقق الأزل كالمانع من وجود العالم ، فلما زال المانع ، حصل المعلول ؟

والذى يحقق هذا السؤال : هو أن القدرة . وان لم تكن موجبة لوجود الفعل عنها ، الا أنها موجبة لصحة وجود الفعل . ثم انه تعالى قادر فى الأزل مع أن صحة الفعل غير حاصلة فى الأزل . ولا جواب لكم عن هذا السؤال ، الا أن تقولوا : القدرة توجب صحة الفعل ، بشرط عدم المانع ، والأزل مانع من هذه الصحة . ولهذا المعنى حصلت القدرة فى الأزل ، مع أنه لم تحصل صحة الفعل فى الأزل . واذا صح منكم هذا الجواب فى القدر ، فلم لا يصح مثله فى جانب الموجب ؟ ثم نقول : لم لايجوز أن يقال : انه تعالى موجب

لذاته . وجود العالم فى الوقت المخصوص فى الأزل ؟ واذا كان كونه موجبا انما حصل على هذا الوجه ، لم يلزم من قدم العلة قدم المعلول .

لايقال : نسبة ذات الموجب الى جميع الأوقات المقدورة على السوية . فاختصاص الايجاب بذلك الوقت المعين ، يكون ترجيحا للممكن من غير مرجح . وهو محال .

لأنا نقول : ألستم تقولون فى القادر : انه صدر عنه فعله فى وقت دون وقت ، لا لمرجح أصلا ، مع أن نسبة صلاحية القدرة والارادة بالنسبة الى كل الأوقات على السوية ؟ فلم لايجوز مثله فى الموجب بالذات ؟

والجواب عن الأول : ثبت أن الأزل مناف لحدوث العالم . ولكن اذا كان العالم محدثا ، كان حدوثه مختصا بوقت معين . ولو كان حادثا قبل أن حدث بتقدير عشرة أيام ، لم يصر بهذا القدر أزليا ، واذا كان كذلك ، فلا وقت يفرض حدوثه فيه ، الا وكان المانع ـ وهو الأزل ـ زائلا قبل ذلك الوقت . واذا كان المانع زائلا قبل ذلك الوقت ، وكانت العلة للموجبة حاصلة قبل ذلك ، لزم حدوثه قبل أن حدث . وذلك محال . فوجب القول بأنه تعالى فاعل بالاختيار ، لا أنه موجب بالذات .

وقوله ثانيا : « لم لا يجوز أن يقال : انه تعالى موجب لذاته وقوع العالم فى ذلك الوقت المعين » .

قلنا : اذن على هذا التقدير ، يكون تأثير ذات الله تعالى فى وجود العالم مشروطا بحضور ذلك الوقت . وعند هذا يعود القسم الذى ذكرناه ، من أن ذلك الشرط . ان كان قديما لزم قدم المعلول ، وان حادثا كان الكلام فيه كما فى الأول . وهذا يقتضى اشتراط كل حادث

بحادث آخر ، لا الى أول . وهذا هو القول بوجود حوادث لا أول لها . وقد أبطلناه .

واحتج المخالف على قوله بوجوه :

الحجة الأولى : لاشك أنه تعالى مؤثر فى وجود العالم . فكونه مؤثرا فى العالم اما أن يكون لذاته ، أو لصفة قديمة أو لصفة محدثة . والقسم الثالث باطل . لأن تلك الصفة المحدثة . ان وقعت لا عن مؤثر ، لزم نفى الصانع ، وان افتقرت الى المؤثر ، لزم التسلسل . ولما بطل هذا القسم تعين أحد القسمين الأولين . وهو أن يكون كونه مؤثرا فى العالم . اما لذاته واما لصفة قديمة . واذا كانت هذه المؤثرية اما لأجل الذات واما لأجل الصفة القديمة بالذات ، لزم من دوام الذات ودوام تلك الصفة ، وجوب دوام تلك المؤثرية . اذ لو لم تجب لزم أن يحصل الأثر تارة ، وأن لايحصل أخرى . فيكون تمييز احدى الحالتين عن الأخرى لا لمرجح . وهو محال . واذا كانت تلك المؤثرية واجبة الثبوت ، ممتنعة الزوال ، كان موجبا بالذات ، لا فاعلا بلقدرة والاختيار .

الحجة الثانية : القول بكون المؤثر قادرا ، يفضى الى التناقض . فيكون القول به باطلا . **انما قلنا :** انه يفضى الى التناقض ، لأن كون قادرا على المقدور ، موقوف على تميز ذلك المقدور فى نفسه عن الممتنعات ، لأنه لولا ذلك التميز ، لم تكن قدرته عليها أولى من قدرته على الممتنعات . وهذا يقتضى أن يكون تميز المقدور عن غيره سابقا على تعلق قدرة القادرية .

وأيضا : المقدور هو الذى يقع بتأثير القادر وتكوينه . وهذا يقتضى أن يكون تحقق ذات المقدور متأخرا عن تعلق قدرة القادرية . واذا كان تحقق ذاته متأخرا عن تعلق قدرة القادرية ، كان تميزه عن غيره أولى بأن يكون متأخرا عن تحقق ذاته . لأن التميز حكم من أحكام ذاته ،

وحالة من حوال ذاته • وحكم الشيء وحاله متأخر عن تحقق ذاته • وهذا يقتضى أن يكون تميز المقدور عن غيره ، متقدما على تعـــلق قدرة القادريه ، وأن يكون متأخرا عنه • وذلك محال •

فثبت : أن القول بكون القادر قادرا على الشيء ، يفضى الى هذا المحال • فكان القول بكون القادر : قادرا على الشيء ، محالا •

لايقال : ماهية المقدور (٧) متقدمة على تعلق القدرة ، ووجوده متاخر عن تعلق القدرة : كما هو مذهب القائلين بأن المعدوم شيء •

لأنا نقول : اذا كنت المـــاهية متقررة فى العــدم وفى الوجود ، ولا تأثير للقدرة فيها البتة ، لم تكن الماهية مقدورة البتة ، ، بـــل كان المقدور ، اما الوجود ، واما جعل الماهية موصوفة بالوجود • وهذا من حيث ان متعلق القدرة يجب أن يكون متقدما على القدرة ، ومن حيث ان أثر القدرة يجب أن يكون متأخرا عن القدرة • فيعود المحال المذكـــور •

الحجة الثالثة : وجود المخلوق امـــا أن يكون معللا بأن القادر قادر ، أو بأن الخالق (٨) خلقه وقدره • فان كان الأول لزم أن يقال : انه مادام يكون قادرا ، يكون المخلوق موجودا • واذا كان كذلك امتنع انفكاك القادر عن وجود المخلوق • وان كان الثانى لزم أن يكون كونه خالقا مغايرا ، لكونه قادر ، لأنه لما صدق أن وجود المخلوق ليس لكونه قادرا ، بل لكونه خالقا • فصدق هذا النفى والاثبات يوجب المغايره •

ثم نقول : كونه خالقا اما أن يكون حادثا ، وحينئذ يفتقر الى خالقية أخرى • وهو محال • أو يكون قديما ، فنقول الخالقية صـفة

---

(٧) لم لايجوز أن يقال : ماهية : ب

(٨) القادر : ب

قديمــة فتكون ممتنعة الزوال ، واستلزام الخالقية للخلق أمــر واجب بالذات • لأن الخلق بدون المخلوق محـــال • فاذن الذات مستلزمة للخلق ، والخلق مستلزم للمخلوق ، ومستلزم المستلزم مستلزم ، فذات الله مستلزمة لوجود المخوق • ومتى كان الأمر كذلك ، كان موجبــا بالذات لا قادرا بالاختيار •

الجواب عن الأول : ان حدوث الاثار لأجل الصفة القديمة المسماه بالقدرة قوله : « لو كان المقدور قديما ، كان الأثر قديما » وقلنا هذا انما يلزم فى الموجب بالذات ، أما فى القادر بالاختيار فهو ممنوع •

والجواب عن الثانى : ان ما ذكرتموه وارد عليكم فى الموجــب ، لأن الموجب لايوجب الا أثرا معينا • ولولا امتياز ذلك الأثر عن غيره ، والالم يكن كونه موجبا لذلك الأثــر ، أولى من كونه موجبــا لغيره • فيلزم أن يكون تميز ماهية المعلول عن غيرهــا ، متقدما على تأثير الموجب فيه • ولما كان تحققه بتأثير تلك العلة ، لزم تأخره عنه • فيلزمكم فى الموجب ما الزمتم علينا فى القادر •

والجواب عن الثالث : انه لامعنى لكونه تعالى خالقا ، الا وقوع المخلوق بقدرته • وعلى هذا التقدير تسقط الشبهة التى ذكرتموها ، وعولتم عليها •

المسألة الثانية عشرة

فى

إثبات أنه تعالى عالم

وهذه المسألة مرتبة على فصلين :

الفصـــل الأول

فــى

اقامة الدلالة على أنه سبحانه وتعالى عالم

وبرهانه : ان أفعال الله تعالى محكمه متقنة ٠ وكل من كان فعله متقنا محكما ، كان عالمابتلك الأفعال ٠ فثبت : أنه تعالى عالم : أما أن افعاله محكمة متقنة ، فيدل عليه تشريح بدن الانسان ٠ وقد لخصنا هذا العلم فى « الطب الكبير » الذى صنفناه ، وبلغنا فيه غاية لم يبلغ فيها أكثر من تقدمنا ٠ وأما أن كل من كان فعله محكما متقنا ، وجب أن يكـــون عالما بتلك الأفعال ٠ فهذه مقدمة بديهية بعد الاستقراء والاختبار ٠

فان قيل : لم لايجوز أن يقال : المبدأ الاول الواجب الوجود لذاته ، يوجب بالذات موجودا ٠ وذلك الموجود هـــو الخالق لهذا العالم ٠ وهو عالم بما فيه من المصالح ٠ الا أن الواجب الوجود الذى هو المبدأ الأول لايكون عالما ٠

سلمنا : أن فاعل هذه الأفعال الحادثة فى هذا العالم ، هو الله تعالى ٠ لكن ما المراد من كونها محكمة متقنة ؟ ان عنيتم بهـــا كونها مطابقة للمصلحة ٠ فنقول : تدعون كنها مطابقة للمصلحة من بعض الوجوه أو تدعون كونها مطابقة للمصلحة من كل الوجوه ؟ فان

أردتم الأول فهو مسلم . لكن لا نسلم أن فعلَ مَن كان مطابقا للمصلحة من بعض الوجوه ، يدل على كون الفاعل عالما . لأن الأفعال الصادرة عن النائم والساهى ، قد تكون مطابقة للمصلحة من بعض الوجـــوه ، مع انها لا تدل على علم فاعلها البتة . وان أردتم الثانى ، فلا نسـلم أن هذه الحوادث والتركيبات مطابقة للمصلحة من كل الوجوه . وظاهر أن الأمر ليس كذلك . فانه لا شىء من مفردات هـذا العالم ومركباته . الا وهو مصلحة من وجه ومفسدة من وجه آخر .

نزلنا عن مقام الاستفسار ، لكن لانسلم أن الفعل المحكم يدل على كون فاعله عالما . والدليل عليه وجوه :

الأول : وهو أن البيوت المسدسة التى بنتها النحل من غير مسطرة ولا بركار ، لايقدر عليها الانسان . والبيت الذى يتخذه العنكبوت من تلك الخيوط من غير شىء من الآلات والأدوات لايقدر عليه الانسان . فلو دل ذلك على علم الفاعل ، لزم أن تكون هذه الحيوانات أكثـر علما من الانسان . ومعلوم أن ذلك باطل .

الثانى : وهو أن الفعل المحكم المتقن قد يصدر مرة واحدة من الجاهل . وهذا مشاهد . واذا جاز صدوره مرة واحدة ، جاز صدوره ثانيا وثالثا . لأن الأشياء المتماثلة حكمها حكم واحد . واذا كان كذلك ، بطلت دلالة الفعل المحكم على علم الفاعل .

سلمنا : أن فاعل الفعلَ المحكم لابـد له من ادراك وشعور ، لكن لم لا يكفى فيه الظن ؟ ولم قلتم : انه لابد له من العلم ؟ والدليل عليه : هو أن أكثر هذه الأفاعيل العجيبة الصادره من الناس ، انما تصدر عنهم حال كونهم ظانينَ ، لا حال كونهم قاطعين . أقصى ما فى الباب : أن يقال : ان الظان قد يخطىء كثيرا ، الا أنا نقول : المصالح الحاصلة فى تركيبات هذا العالم غير خالية عن المفاسد . ولعل هـذه المفاسد انما وقعت لأجل أن فاعلها ظان لا عالم .

والجواب عن السؤال الأول : ان من استدل فى حدوث العالم بدليل الحركة والسكون ، كان هذا السؤال لازما عليه . أما نحن لما بينا أن كل ما سوى الله تعالى محدث ، سواء كان متحيزا أو قائما بالمتحيز ، أولا متحيزا ولا قائما بالمتحيز ، سقط عنا هذا السؤال . لأنه لما كان كل ماسوى الله محدثا ، كان تأثيره سبحانه وتعالى فى ايجادها (١) بالقدرة والاختيار ، لا بالطبع والايجاب . والموجد للشىء على سبيل القدرة والاختيار ، لابد وأن يكون له شعور بما يقصد على ايجاده واختراعه . وهذا القدر يكفى فى اثبات كونه تعالى عالما . وأما أنه تعالى عالم بكل الأشياء . فتلك مسألة أخرى . وبهذا الجواب (٢) سقط جميع ما ذكروه من الأسئلة .

واحتج قدماء الفلاسفة على انكار العلم بوجوه :

الشبهة الأولى : قالوا : لو كان عالما ، لكان علمه اما أن يكون عين ذاته ، أو زائد على ذاته . والقسمان باطلان .

أما أنه لايجوز أن يكون علمه عين ذاته ، فلوجوه :

أحدها : انا ندرك التفرقه بين قولنا : ذاته . ذاته . وبين قولنا : ذاته علمه . وهذا يوجب التغاير .

والثانى : انا بعد معرفة أنه موجود ، واجب الوجود لذاته ، نفتقر فى معرفة كونه تعالى عالما الى دليل منفصل . والمعلوم مغاير لغير المعلوم .

الثالث : ان حقيقة العلم مغايرة لحقيقة القدرة ولحقيقة الحياة . فلو كان الكل عبارة عن حقيقة ذاته ، لزم القول بأن الحقائق الثلاثة

---

(١) ايجاد ما : ا

(٢) السؤال : ا

حقيقة واحدة • وذلك باطل بالبداهة • وأما أنه لايجوز أن يكون علمه زائدا على ذاته • فلأنه لو كان زائدا على ذاته ، مع أنه صفة قائمة بتلك الذات ، وجب أن يكون ذلك العلم مفتقرا فى تحققه الى تلك الذات • لأن الصفة مفتقرة الى الموصوف ، والمفتقر الى الغير ممكن لذاته ، مفتقر الى المؤثر • والمؤثر فيه ليس الا تلك الذات ، فتكون تلك الذات موصوفة به ، ومؤثرة فيه ، مع أن تلك الذات بسيطة منزهة عن جميع جهات (٣) التركيبات • فيكون البسيط قابلا وفاعلا معا • وذلك محال

لأن المفهوم من كونه قابلا ، غير المفهوم من كونه فاعلا • وهذان المفهومان • ان كانا خارجين عن الذات ، كان المفهوم من استلزام الذات لأحدهما ، غير المفهوم من استلزامها للآخر ، فيعود التقسيم الأول فيه • ولايتسلسل ، بل ينتهى الى كثرة تقع فى الذات ، فتكون ذاته مركبة من الأجزاء • وكل ما كان كذلك كان ممكنا لذاته ، فيكون الواجب لذاته ممكنا لذاته • وهذا خلف • محال •

الشبهة الثانية : انهم قالوا : ذاته سبحانه وتعالى بدون هذا العلم • اما أن تكون كاملة على الاطلاق • وحينئذ لا يكون فى حصول هذا العلم كمال وجلال • ويجب نفيه • واما أن لا تكون الذات بدون هذا العلم كاملة • وحينئذ تكون الذات الواجبة الوجود : ناقصة بذاتها ، وكاملة بعيرها • وهو محال •

الشبهة الثالثة : كونه الها للعالم • ان لم يتوقف على اثبات هذا العلم ، لم يجز اثباته • وان توقف عليه ، كان مبدأ العالم مركبا من الذات والعلم • وكل مركب ممكن • فكان مبدأ كل الممكنات ممكنا • وذلك محال •

---

(٣) جميع تلك : ا

والجواب عن الشبهة الأولى : لم لايجوز أن يكون البسيط حقا ، قابلا وفاعلا معا ؟ قوله : « تغاير المفهومين يدل على وقوع الكثرة فى الذات » .

قلنا : هذا ينتقض بالوحدة . فانها نصف الاثنين وثلث الثلاثة وربع الأربعة . وهكذا . الى غير النهاية . مع أن الوحدة أبعد الأشياء عن الكثرة . وكذلك النقطة محاذية لجملة أجزاء الدائرة ، مع أنها غير قابلة للقسمة .

والجواب عن الشبهة الثانية : لم لايجوز أن يقال : ان كون تلك الذات كاملة ، يقتضى كونها مستلزمة لحصول هذا العلم . ولا نقول : الذات ناقصة بذاتها ، مستكملة بغير هابل ، نقول : كونها كاملة لذاتها يستلزم حصول صفات الكمال .

والجواب عن الشبهة الثالثة : مبدأ العالم هو الذات الواجبة الوجود ، الموصوفة بالعلم والقدرة . والذات هى الواجبة لذاتها ، وبذاتها وهى مستلزمة لهذه الصفات . فلم قلتم : ان ذلك محال ؟

الفصل الثانى
فى
بيان أنه سبحانه وتعالى عالم بكل المعلومات

برهانه : أنه سبحانه وتعالى حى . وكل من كان حيا ، فانه يصح منه أن يعلم كل واحد من المعلومات . والموجب أيضا لهذه العالمية : هو ذاته . ونسبة الذات الى الكل على السوية . فلم يكن بأن توجب ذاته كونه عالما بالبعض ، أولى من أن توجب كونه عالما بالباقى . فلما أوجب كونه عالما بالبعض ، وجب أن يوجب كونه عالما بالباقى . فثبت : كونه تعالى عالما بكل المعلومات .

واعلم : أن المخالفين فى هذه المسألة طوائف . ونحن نشير الى شبهة كلّ واحد منهم اشارة خفية :

النوع الأول من المخالفين : الذين يقولون : انه يمتنع كونه تعالى عالما بذاته . احتجوا عليه : بـأن كون الشىء عالمـا بالشىء : اضافة مخصوصة بين العالم ، وبين المعلوم . وهذا لايحصل الا بين الشيئين . فالشىء الواحد من جميع الوجوه يمتنع كونه عالما بنفسه . وهذا بخلاف علم الواحد منا بنفسه ، فان نفس الواحد منا ليست منزهة عن جميع جهات التركيب . فلا جرم صح فى الواحد منا أن يعلم نفسه .

لايقال : كونه تعالى عالما ، مغايرا لكونه معلوما . فلم لا يكفى هذا القدر من التغاير فى حصول علمه بذاته ؟ **لأنا نقول** : كونه عالما ومعلوما : فرع عن قيام العلم به ، وقيام العلم به : فرع عن هذا التغاير ، فيلزم وقوع الدور .

والجواب : قد دللنا على أنه تعالى عالم بشىء ما ، وكل من علم الشىء أمكنه أن يعلم كونه عالما بذلك الشىء . ومن علم ذلك فقد علم نفسه . فثبت : أنه تعالى عـالم بنفسـه : قوله : « ان العلم اضافـة مخصوصة ، واضـافة الشىء الى نفسه محـال (٤) » قلنا : لا نسلم . بدليل : أنه يصح أن يقال : علم ذاته : حقيقته .

النوع الثانى من المخالفين : الذين يسلمون كونه تعالى عالما بذاته المخصوصة ، لكنهم ينكرون كونه عالما بغيره . واحتجوا عليه : بـأن العلم بأحد المعلومين : مغاير للعلم بالمعلوم الآخر ، بدليل : أنه يصح أن يعلم كون زيد عالما بأحد المعلومين ، مع الشك فى كونه عالما بالمعلوم الآخر . والمعلوم غير المشكوك . فكونه عالما بأحد المعلومين ، يوجب أن يكون مغايرا ، لكونه عالما بالمعلوم الآخر .

---

(٤) واضافة حقيقة الشىء الى نفسه محالٌ : ب

اذا ثبت هذا ، فنقول : لو كان البارى تعالى عالما بالمعلومات الكثيرة ، لوجب أن يحصل فى ذاته بحسب كل معلوم : علم على حدة . وعلى هذا التقدير يحصل فى ذاته كثرة لانهاية لها . وذلك محال .

الجواب : ليس العلم عبارة عن الصور المساوية للماهيات المعلومات المنطبعة فى ذات العالم ، بل العلم عبارة عن نسب مخصوصة ، واضافات مخصوصه بين ذات العالم وذات المعلوم . واذا كان كذلك ، فكونه عالما بالمعلومات الكثيرة ، يقتضى أن يحصل لذاته نسب كثيرة ، واضافات كثيرة . وهذا لا يقدح فى وحدة الذات . بدليل : أن الواحد نصف الاثنين وثلث الثلاثة ، وربع الأربعة . وهكذا . الى ما لا نهاية له من النسب ولم يقدح فى كون الوحدة وحدة ، فكذلك القول فى هذه المسألة .

النوع الثالث من المخالفين : الذين سلموا كونه تعالى عالما بالماهيات الكلية ، لكنهم منعوا من كونه تعالى عالما بالمتغيرات ، من حيث هى متغيرة . واحتجوا عليه : بأنه تعالى لو علم أن زيدا جالس الآن فى هذا المكان . فاذا قام زيد من ذلك المكان ، فان بقى ذلك العلم كان جهلا ، لأن اعتقاده أنه جالس ههنا مع أنه غير جالس ههنا : جهل . وان لم يبق ذلك العلم ، كان تغيرا . والتغير على الله تعالى محال .

واعلم : أن المتكلمين صاروا فريقين بسبب هذه الشبهة .

الفريق الأول – وهم جمهور المشايخ من أهل السنة ومن المعتزلة – قالوا : ان العلم بأن الشىء سيوجد : نفس العلم بوجوده اذا وجد . واحتجوا على قولهم : بأنا اذا علمنا : أن زيدا سيدخل البلد غدا . فاذا استمر هذا العلم الى الغد والى أن دخل زيد البلد . فانا بهذا العلم نعلم أن زيدا دخل الآن البلد . فعلمنا بأن العلم بأن الشىء

سيوجد ، نفس العلم بوجوده اذا وجد . وانما يحتاج الواحد منا الى علم آخر ، لأجل طريان الغفلة على العلم الأول . والبارى تعالى لما امتنع طريان الغفلة عليه ، لاجرم يكون علمه بأن الشىء الفلانى سيوجد ، هو نفس علمه بوجود ذلك الشىء ، حال ما يوجد .

وأما « أبو الحسين البصرى » فقال : هذا المذهب باطل . ويمتنع أن يقال : العلم بأن الشىء سيوجد ، هو نفس العلم بوجوده حال ما يصير موجودا . وله أن يحتج على ذلك بوجوه :

الحجة الأولى : ان من شرط المثلين أن يقوم كل واحد منهما مقام الآخر . والعلم (٥) بأن الشىء سيوجد ، لا يقوم مقام العلم بأنه موجود الآن . فان قبل وقوع المعلوم لو اعتقدنا بأنه سيقع بعد ذلك ، كان علما . ولو اعتقدنا أنه واقع الآن كان جهلا . وأما حال وقوعه ، فانه ينقلب الأمر . فلو اعتقدنا بأنه سيقع بعد ذلك ، وأنه الآن غير واقع ، كان جهلا . ولو اعتقدنا أنه الآن واقع ، كان علما . فثبت : أن كل واحد منهما لايقوم مقام الآخر . وذلك يقتضى كون هذين الاعتقادين مختلفين فى الحقيقة . ومع هذا الاختلاف فى الماهية والحقيقة ، كيف يمكن دعوى الاتحاد ؟

الحجة الثانية : ان كونه عالما بأنه سيقع ، غير مشروط بكونه واقعا فى الحال . وكونه عالما بوقوعه مشروط بوقوعه فى الحال . والشيئان اللذان يكون أحدهما مشروطا بشىء ، والآخر لايكون مشروطا بذلك الشىء ، يمتنع أن يكون أحدهما نفس الآخر .

الحجة الثالثة ــ وهى التى عول عليها « أبو الحسين » ــ فقال : مجرد العلم بأن الشىء سيقع . لايكون علما بوقوعه اذا وقع . فان

---

(٥) العلم بأنه موجود الآن لايجوز أن يقوم مقام العلم بأنه سيوجد : ب

من علم أنّ زيدا سيدخل البلد (٦) غدا . ثم انه جلس فى بيت مظلم لا يميز فيه بين الليل والنهار . وبقى مستديما لذلك العلم ، حتى جاء الغد (٧) ودخل «زيد» البلد . فههنا هذا الشخص بمجرد علمه بأن زيدا سيدخل البلد غدا ، لايصير عالما بأنه دخل الآن فى البلد . فثبت بهذا : أن العلم بأن الشىء سيوجد غدا ، لا يكون نفس العلم بوجوده اذا وجد .

بلى . من علم أن زيدا سيدخل البلد غدا ، ثم علم حصول الغد . فحينئذ يتولد من هذين العلمين علم ثالث . وهو العلم بأن زيدا دخل البلد الآن .

الحجة الرابعة : ان العلم بالشىء صورة مطابقة لذلك الشىء ولاشك أن حقيقة أنه سيقع بعد ذلك ـ وهو الآن غير واقع ـ مغايرة لحقيقة انه واقع فى الحال وحاصل . واذا اختلفت المعلومات (٨) وجب اختلاف العلمين .

الحجه الخامسه : وهو أنه يمكننا أن نعلم كونه عالما بأن الشىء الفلانى سيقع غدا ، حال ما نجهل كونه عالما بوقوعه حال وقوعه . ولما حصل العلم بأحد هذين العلمين حال ماحصل الشك فى حصول العلم الآخر ، علمنا تغاير العلم .

واعلم : أن« أبا الحسين البصرى » كما أبطل بهذه الدلائل قول المشايخ ، التزم وقوع التغير فى علم الله تعالى بالجزئيات المتغيرة . فقال : « الموجب لكونه تعالى عالما بالمعلومات هو ذاته ، لكن شرط هذا الايجاب : حضور تلك المعلومات . فاذا حصل المعلوم واقعا على وجه معين ، حصل شرط كون الذات . موجبة للعلم بوقوع ذلك الشىء

---

(٦) الدار : ب

(٧) النهار : ب

(٨) اختلف المعلومات : ب

على ذلك الوجه ، فيحصل ذلك العلم . واذا عدم وقوع ذلك المعلوم على هذا الوجه ، زال شرط الايجاب . ولا جرم يزول ذلك العلم ، ويحدث علم آخر بوقوع ذلك المعلوم على الوجه الثانى » .

فهذا مذهبه فى هذا الباب . **الا أنه يتوجه عليه سؤالان صعبان :**

السؤال الأول : انه تعالى قبل أن خلق العالم كان عالما بأنه سيخلقه ، فاذا خلق العالم فهل زال العلم الاول أو لم يزل ؟ فان لم يزل كان عالما بأنه سيخلقه الآن ، مع أنه فى نفسه مخلوق . وذلك محال . وأما ان زال العلم الأول ، فذلك العلم الذى زال ، كان قديما أو حادثا ؟ فان كان قديما كان هذا قولا بجواز عدم القديم . وحينئذ يبطل دليله على حدوث الأجسام لأن مبنى ذلك على أن عدم القديم لايجوز . وأما ان كان ذلك العلم محدثا . فهذا العلم المحدث . هل كان مسبوقا بعلم آخر لا الى أول ، أو لم يكن كذلك ؟ فان كان الأول . كان هذا قول بحوادث لا أول لها . وهذا يبطل عليه دليل حدوث الأجسام . وأما ان انتهت هذه العلوم الى علم محدث غير مسبوق بعلم آخر ، كان هذا قولا بأنه تعالى ما كان فى الأزل عالما بأحوال هذه التغيرات ، فيكون هذا جهلا مطلقا لله تعالى . وذلك باطل قطعا .

السؤال الثانى : وهو أن الفلاسفة أقاموا البرهان المطلق على امتناع وقوع التغيرات فى ذات الله تعالى وفى صفاته . فقالوا : كل صفة يفرض ثبوتها فذات الله تعالى من حيث هى هى ، اما أن تكون كافية فى ثبوتها ، أو كافية فى انتفائها ، أو لاتكون كافية لافى ثبوتها . ولا فى انتفائها . فان كانت ذاته سبحانه كافية فى ثبوتها ، وجب ثبوتها للذات وأبدا ، حتى تكون تلك الصفة دائمة الثبوت بدوام ذاته . وان كانت ذاته سبحانه وتعالى كافية فى انتفائها ؛ وجب انتفاؤها عن الذات أزلا وأبدا ، حتى تكون دائمة الانتفاء بدوام

ذاته . وأما القسم الثالث ، وهو أن يقال : ان ذاته سبحانه غير كافية فى ثبوت تلك الصفة ولا فى انتفائها ، فعلى هذا التقدير يكون ثبوت تلك الصفة وعدمها ، موقوفين على ثبوت شىء منفصل ، وعلى عدمه .

فنقول : ذات الله تعالى لاتنفك عن ثبوت هذه الصفة ، وعن عدمها . وثبوت هذه الصفة وعدمها موقوفان على ثبوت ذلك الشىء المنفصل وعدمه . والموقوف على الموقوف على الغير ، موقوف على الغير فذات الله تعالى مفتقرة فى تحققها الى الغير . والمفتقر فى تحققه الى الغير ممكن لذاته ، فيلزم أن يكون واجب الوجوب لذاته ، ممكن الوجود لذاته . وذلك محال . فثبت : أن التغير فى صفات الله تعالى محال . فهذا حاصل هذه المباحث فى هذا الباب .

وللفريق الثانى (٩) أن يقولوا : ماذكرتم من الدليل المانع من التغير ، انما يجرى فى الصفات الحقيقية . أما الصفات الاضافيه فلا يمكن منع التغير فيها . وكيف لانقول هذا ، واذا وجد حادث فان الله تعالى يكون معه . فاذا فنى ذلك الحادث ، بطلت تلك المعية ؟ وهذا يقتضى وقوع التغير فى الاضافات . واذا ثبت هذا فنقول : هذه التعلقات من باب النسب والاضافات . واذا كان الأمر كذلك ، لم يمتنع وقوع التغيرات فيها .

النوع الرابع من المخالفين : الذين قالوا : انه تعالى فى الأزل كان عالما بحقائق الأشياء وماهياتها ، وأما العلم بالأشخاص والأحوال ، فذلك انما يحصل عند حدوث تلك الأشخاص . وهذا مذهب « هشام

---

(٩) وللفريق الأول : ب

ابن الحكم » ومذهب « أبى الحسين البصرى » كأنه لايتمشى الا بالتزام هذا المذهب .

واحتج « هشام بن الحكم » على هذا المذهب بوجوه :

الأول : لو كان تعالى عالما فى الأزل بجميع الجزئيات التى توجد فى لايزال ، لكان عالما بكل مايصدر من الناس من أفعالهم ، وعالما بما لايصدر عنهم . وكل ما علم الله تعالى وقوعه ، كان واجب الوقوع ، وكل ماعلم الله تعالى عدم وقوعه ، كان ممتنع الوقوع . فيلزم : أن يقال : جميع أفعال الخلق اما واجبة الوقوع أو ممتنعة الوقوع . ولو كان الأمر كذلك ، لم يكن لشىء من الحيوانات قدرة على الفعل .

لأن الذى كان معلوم الله تعالى أنه يوجد ، يكون واجب الوقوع . والذى علم انه لايصدر منه ، يكون ممتنع الوقوع . ولا قدرة البتة لا على مايكون واجب الوقوع ، ولا على ما يكون ممتنع الوقوع . وهذا يقتضى أن لايكون لله تعالى قدرة البتة ، وأن لايكون لشىء من المخلوقات قدرة البتة ، وأن تكون التكاليف وبعثة الرسل كلها عبثا ضائعا ، وأن يكون الوعد والوعيد والثواب والعقاب كلها عبثا وجورا . وهذا يبطل القول بالربوبية .

لأن نفى القدرة عن الله تعالى يبطل القول بالربوبية ، ويبطل القول أيضا بالعبودية . لأن العبد اذا لم تكن له قدرة على العبودية ، كان الأمر والنهى عبثا ، واذا كان الأمر كذلك ، وجب أن يقال : انه تعالى كان عالما فى الأزل بذاته وبصفاته وبماهيات الأشياء وحقائقها وصفاتها ، وأما العلم بالأشخاص وأحوالها المتغيرة فذلك لايحصل الا عند دخولها فى الوجود ، حتى تندفع هذه الاشكالات .

الشبهة الثانية : كل ما كان معلوما ، فهو متميز عن غيره . وكل ماله تميز وتخصص وتعين ، فهو ثابت متحقق . وما لايكون ثابتـــا ولا متعينا ولا متحققا ، وجب أن لايكون معلوما . وهذه الأشخاص وصفاتها وأحوالها ، كانت نفيا محضا وعدما صرفا ، قبل دخولها فى الوجود . فوجب أن لاتكون معلومة .

لايقال : لم لايجوز أن يقال : المعدوم شىء وذات . فلا جـــرم لم يمتنع كونها معلومة ؟

لأنا نقول : القول بأن المعدوم شىء (هو) باطل . وبتقدير تسليمه فالثابت فى العدم انما هى الذوات والحقائق والماهيات ، أما الذوات بنعت كونها مركبة مؤلفة موصوفة بالأعـراض ، فغير ثابتة فى العدم بالاتفاق . واذا كان الأمر كذلك ، وجب أن لاتكون هذه الأشخـــاص والأحوال معلومة قبل تحققها .

الشبهة الثالثة : لو كان عالما بكل ما سيدخل فى الوجود ، لكان عالما بعدد مايدخل في الوجود من حركات أهل الجنة وأهل النار ، وكل ما كان عدده معلوما ، كان متناهيا . فيلزم اثبات النهاية لثواب أهل الجنة ، ولعقاب أهـل النار . وذلك محـال . فعلمنا : أنه تعالى لايعلم هذه المتغيرات الا عند وقوعها .

والجواب عن الشبهة الثانية : انه منقوض بأن كل واحد منا يعلم والقدرة على الايقاع أصل الوقوع . والتبع للشىء لايكون مانعا من الأصـــل .

والجواب عن الشبهة الثانية : انه منقوض بأن كل واحد منا يعلم أن الشمس غدا تطلع من مشرقها لا من مغربها . وهذا المعدوم معلوم .

والجواب عن الشبهة الثالثة : انه تعالى انما يعلم الشىء كما هو ، فان كان له عدد محصور علمه كذلك ، وان كان له عدد غير محصور ، كان علمه كذلك .

النوع الخامس من المخالفين : الذين ينكرون كونه تعالى عالما بمالا نهاية له من المعلومات . ولهم فيه شبه :

الشبهة الأولى : انا لما بينا أنه يجب تعدد العلم بتعدد المعلومات فلو كانت المعلومات غير متناهية ، لحصل فى ذات الله تعالى علوم غير متناهية .

ولو أن قائلا يقول : انا لانثبت العلم لله تعالى ، بل نثبت العالمية : كان هذا نزاعا فى العبارة . ويلزمه : أن يثبت لله تعالى عالميات لا نهاية لها . لأنه لايمكننا أن نعلم كونه تعالى عالما بأحد هذين المعلومين ، حال شكنا فى كونه تعالى عالما بالمعلوم الآخر - والمعلوم غير المشكوك -

اذا ثبت هذا فنقول : لو كان الله تعالى عالما بما لانهاية له ، لزم أن يحصل فى ذاته علوم غير متناهية ، أو عالميات غير متناهية . وذلك محال . لأن كل عدد يوجد ، فانه قابل للزيادة والنقصان ، وكل ما كان كذلك ، وجب أن يكون متناهيا .

الشبهة الثانية : قالوا : كل معلوم فهو متميز عن غيره . وكل متميز عن غيره ، فهو متناه . لأن المتميز هو الذى ينفصل عن غيره بحده وطرفه ، فاذن كل ما كان معلوما : فهو متناه . وما لايكون متناهيا ، يمتنع أن يكون معلوما .

الشبهة الثالثة : مقدورات الله تعالى أقل من معلوماته . والأقل

من غيره متناه . فمقدوراته متناهية ، ومعلوماته أضعاف مقدوراته ، وأضعاف المتناهى : متناه . فمعلوماته : متناهية .

والجواب عن الأولى : ان علم الله تعالى . لم لايجوز أن يقال : انه واحد ، وانما تعلقاته غير متناهية . وهذه التعلقات نسب واضافات . ودخول اللانهاية فى النسب والاضافات غير ممتنع . بدليل ماذكرناه : أن الواحد نصف الاثنين ، وثلث الثلاثة . وهكذا الى مالا نهاية له ؟

والجواب عن الشبهة الثانية : إن هذه الشبهة اما أن نوردها فى كل واحد من آحاد المعلومات ، أو فى مجموعها . والأول باطل . لأن كل واحد من آحاد المعلومات متناه . والثانى باطل . لأن هذا الكلام انما يتجه لو كان للمعلومات التى لانهاية لها مجموع وجملة . وذلك محال . لأن المجموع والجملة ، يشعران بالتناهى ، ووصف مالا نهاية له بكونه مجموعا وجملة : محال .

لايقال : هذا الذى ذكرتموه مما يؤكد السؤال . وذلك لأن كل ما كان معلوما فهو شىء مشار اليه بحسب اشارة العقل ، فله خصوصية وتعين وتميز ، وكل ما كان كذلك فهو متناه ، فأذن كل معلوم فهو متناه . وما لايكون متناهيا لا يكون معلوما .

لأنا نقول : انه معلوم من حيث انه غير متناه . وكونه معلوما من هذا الاعتبار ، لاينافى كونه غير متناه .

والجواب عن الشبهة الثالثة : ان قولنا : المقدورات أقل من المعلومات . هو أن العلم يتعلق بالواجب والممتنع والجائز . والقدرة لاتعلق لها الا بالجائزات .

النوع السادس من المخالفين : الذين ينكرون كونه تعالى عالما بجميع المعلومات واحتجوا عليه بوجهين :

الأول : لو كان عالما بجميع المعلومات ، لكان اذا علم شيئا ، علم كونه عالما به ، وعلم كونه تعالى عالما بكونه عالما . وهكذا فى المرتبة الثالثة والرابعة الى مالا نهاية له ، فيكون له بحسب كل واحد من المعلومات علوم غير متناهية ، لأنها أمور مترتبة ، لأن المرتبة الثالثة مرتبة على الثانية ، والثانية على الأولى . فاذا حصلت ههنا مراتب غير متناهية ، لزم حصول أسباب ومسببات لا نهاية لها دفعة واحدة . وذلك مما ظهر ابطاله فى مسألة اثبات العلم بواجب الوجود .

لايقال : لم لايجوز أن يقال : اثبات العلم بالعالم بالشىء ، هو نفس العلم بذلك الشىء ؟

لأنا نقول : هذا باطل من وجوه :

أحدها : ان المعلوم والعلم مما يتغاير ان ، فوجب أن يكون العلم بالمعلوم مغايرا للعلم بالعلم بذلك المعلوم .

وثانيها : انه لو كان العلم بالعلم بالشىء ، نفس العلم بذلك الشىء . ، لكان من علم شيئا ، حضر فى ذهنه العلم بالعلم ، والعلم بالعلم به . وهكذا هذه المراتب الغير متناهية ولما علمنا بالضرورة : أنه ليس كل من علم الشىء حضر فى ذهنه هذه المراتب الغير متناهية ، علمنا : أن العلم بالعلم بالشىء (هو) مغاير للعلم بذلك الشىء .

وثالثها : انه يمكننا أن نعلمه عالما بذلك الشىء ، وان كنا لانعلمه عالما بكونه عالما بذلك الشىء . والمعلوم مغاير للمشكوك .

فثبت بهذه الوجوه : أن العلم بالعلم بالشيء ، يمتنع أن يكون نفس العلم بذلك الشيء ٠

الوجه الثانى : انه لو كان عالما بجميع المعلومات ، سواء كانت واقعة ، أو ممكنة الوقوع ٠ فاذا علم الله تعالى جوهرا فردا ، فذلك الجوهر الفرد يمكن وقوعه فى أحياز غير متناهية على البدل ، وفى أزمنة غير متناهية على البدل ، وموصوفة من كل نوع من أنواع الأعراض بأفراد لانهاية لها على البدل ٠ فهذه المراتب لانهاية لها ، لا مرة واحدة بل مرارا ، لا نهاية لها ٠ وكل ذلك محال فى جوهر فرد ، وجزء لايتجزىء ٠ ومعلوم : أن استحضار العلم المنفصل بهذه المراتب دفعة واحدة مما لا يقبله العقل ٠

والجواب عن الوجه الأول : ان علم الله تعالى واحد ٠ الا أن مراتب تعلقاته غير متناهية ، والتعلقات من باب النسب والاضافات ٠ ودخول ما لا نهاية له فيها غير ممتنع ٠ كما ضربنا فى المثال ، من الوحدة ، المشتملة على النسب والاضافات التى لانهاية لها ٠

والجواب عن الوجه الثانى : انها محض التعجب ٠ ولا عبرة بذلك فى صفات الله تعالى ٠ فان كما لها وجلالها اعظم من أن يحيط به عقول البشر ٠

وهذا ما انتهى اليه العقل الضعيف ٠ وجلال الله تعالى منزه عن غايات عقول العقلاء ، ونهايات علوم العلماء ٠ وبالله التوفيق ٠

المسألة الثالثة عشرة

في
إثبات أنه تعالى مريد

وهذه المسألة مشتملة على فصول :

الفصـــل الأول

فـى

شرح حقيقة الارادة

اعلم : أنه متى صدر عنا فعل أو ترك ٠ فقبل ذلك الفعل وذلك الترك ، يظهر فى قلوبنا حالة تقتضى ترجيح ذلك الفعل على ذلك الترك ، أو بالعكس ٠ والعلم بحصول تلك الحالة المقتضية للترجيح : علم ضرورى ٠

ثم اختلف العقلاء فى أن تلك الحلة المقتضية للترجيح ما هى ؟ فقال قوم من محققى المعتزلة : انما هى الداعية ٠

***

وتحقيق الكلام فى الداعى : ان الانسان قادر على الفعل وعلى الترك ٠ فنسبة قدرته الى طرفى الفعل والترك على السوية ، ومادامت القدرة على هذا الاستواء ، يمتنع حصـول الرجحـان ٠ لأن الاستواء والرجحان متنافيان ٠ فاذا حصـــل فى القلب علـم أو اعتقاد أو ظن باشتمال ذلك الفعل على نفع زائد ، حصل الرجحان بسبب ذلك ٠ وصار المجموع الحاصل من تلك القدرة ومن ذلك العلم أو الظن أو الاعتقاد : مؤثرا فى وقوع ذلك الفعل ٠ وأما فى حق البارى سبحانه فالاعتقاد والظن ممتنعان ، فلم يبق الداعى فى حق الله تعالى الا العلم باشتمال ذلك الفعل على مصلحة راجحة ٠

هذا هو الكلام فى حقيقة الداعية .

* * *

ثم قالوا : تلك الحالة المقتضية للترجيح التى نجدها من قلوبنا ليست الا هذه الداعية .

ومن الناس من قال : الميل والارادة حالة زائدة على هذه الداعية . واحتجوا عليه بوجهين :

الحجة الأولى : ان الميل قد يوجد ، بدون هذه الداعية . وذلك لأن العطشان اذا خير بين شرب قدحين متساويين من الماء فانه لابد وأن يرجح أحدهما على الآخر من أجل (١) أنه لابد وأن يحدث فى قلبه ميل الى أحد القدحين دون الثانى . وهذا الترجيح حاصل . وليس هذا الترجيح الا عبارة عن الداعية بالتفسير الذى ذكرناه . لأنه لما استوى القدحان فى جميع المنافع المعلومة والمظنونة ، امتنع أن يكون ذلك الميل الذى هو غير مشترك فيه بينهما هو عين هذا العلم والظن ، الذى هو مشترك فيه بينهما .

الحجة الثانية : انا نجد من أنفسنا أنا متى علمنا أو اعتقدنا أو ظننا اشتمال الفعل على هذه المصلحة الزائدة ، فانه يتولد عن ذلك العلم ميل ورغبة وترجيح ، ويكون ذلك الميل كالأمر اللازم لذلك الفعل (٢) وكالأمر المتولد منه . ولذلك فان الخصم يقول : ان هذا العلم يدعو لفاعل الى الفعل ، فجعل كون هذا العلم داعيا ، كالأمر المتولد منه . فثبت بهذين الوجهين : أن الداعى مغاير للارادة فى حقنا .

---

(١) بمعنى : ب

(٢) لذلك العلم : ب

الفصل الثانى
فى
بيان أن الله تعالى مريد

اتفقت الأمة على اطلاق هذا اللفظ . الا انهم اختلفوا فى معناه فذهب « حسين النجار » الى أن معناه : أنه تعالى غير مغلوب ولا مستكره . فجعل كونه تعالى مريدا ، وصفا سلبيا . وقال « أبو القاسم البلخى » : معنى كونه مريدا لافعال نفسه : أنه موجد لها ، ومعنى كونه مريدا لافعال غيره : أنه آمر بها . وقال « أبو الحسين البصرى » : معنى كونه مريدا لأفعال نفسه أنه دعاه الداعى الى ايجادها . ومعنى كونه مريدا لافعال غيره : أنه دعاه الداعى الى الحث عليها ، والترغيب فى فعلها . ولعل مذهب « أبى القاسم البلخى » هو هذا .

ومذهبنا : أن كونه تعالى مريدا : صفة زائدة على كونه تعالى عالما ـ وهذا مذهب جمهور البصريين من المعتزلة ـ

لنا : انا وجدنا بعض أفعال الله تعالى متقدمة ، وبعضها متأخرة مع أن ماتقدم ، كان يجوز فى العقل أن يتأخر ، وما تأخر كان يجوز فى العقل أن يتقدم . واذا كان كذلك ، افتقر ذلك التقدم والتأخر ، الى مرجح ومخصص ، لامتناع حصول الرجحان لا عن مرجح . ثم نقول : ذلك المرجح اما القدرة أو العلم أو صفة أخرى . لا جائز أن يكون هو القدرة . لأن خاصية القدرة : الايجاد . وذلك بالنسبة الى جميع الأوقات على السوية . ولا جائز أن يكون هو العلم . لأن العلم بالوقوع تبع للوقوع . فلو كان هو تبعا لذلك العلم ، لزم الدور . فثبت : أنه لابد من شىء آخر ، يكون مخصصا ومرجحا سوى القدره والعلم . وظاهر أن الحياة والكلام والسمع والبصر لا تصلح

لذلك • ولابد من اثبات صفة وراء هذه الصفات ، خاصيتها الترجيح والتخصيص • وتلك الصفة هى المسماة بالارادة •

فان قيل : لانسلم أن تقدم المتأخر ، وتأخر المتقدم جائز • بيانه : ان من المحتمل أن يكون هذه الحوادث الارضية مستندة الى الاتصالات الفلكية ، وتلك الاتصالات لازمة (٣) من كون كل واحد منها (٤) متحركا على وجه خاص • وكون كل واحد منها متحركا على وجه خاص انما كان لأن ماهية كل واحد منها مخالفة لماهية الآخر • فلا جرم كان كل واحد من تلك الماهيات ، قد استلزم نوعا معينا من الحركات •

لايقال : هذا مدفوع من وجهين :

الأول : ان القول بأن ذات كل واحدة منهـا هى الموجبة لتلك الحركة باطل لان تلك الماهية باقية ، وتلك الحركة متغيرة ، والباقى لايكون علة لغير الباقى •

الثانى : ان هذا محتمل • ولكنا قد دللنا على حدوث العالم ، فلم اختص حدوث العالم بذلك الوقت ، ولم يحدث قبله ولا بعده ؟

لأنا نجيب عن الأول : بأنه لايبعد أن يكون الدائم موجبا للمتغير ، على معنى ان كل حالة متقدمة سابقة ، فانها تكون شرطا لكون ذلك الباقى علة لوجود الحالة المتأخرة (٥) وبهذا الطريق لا يمتنع كـون الدائم علة للمتغير •

وعن الثـانى : ان بتقدير ثبوت القول بحدوث العالم وحدوث الزمان ، لم يكن قبل اول الزمان الحادث زمان آخر ، واذا كان كذلك ، لم يكن له قبل ، واذا لم يكن له قبل استحال أن يقال : لم لم يوجد قبله ؟

---

(٣) اللازمة : ب
(٤) منها : ا
(٥) المتغيرة : ا

سلمنا صحة التقدم والتأخر ، ولكن لم لايجوز أن يكون المرجح هو القدرة ؟ قوله : « خاصية القدرة الايجاد . وهذا بالنسبة الى الأوقات مما يختلف » (٦) قلنا : وكذلك خاصية الارادة التخصيص بوقت مين ، لا بهذا الوقت المعين . فلو افتقرت القدرة الى مرجح آخر ، لافتقرت الارادة أيضا الى مرجح آخر . ولزم التسلسل .

وتمام تقرير هذا السؤال : ان القدرة كما أنها صالحة للايجاد فى هذا الوقت ، بدلا عن ذلك الوقت ، وفى ذلك الوقت ، بدلا عن هذا الوقت : فكذا الارادة صالحة للتخصيص بذلك الوقت ، بدلا عن هذا الوقت ، وبهذا الوقت بدلا عن ذلك الوقت . فان كانت تلك الصلاحية فى القدرة تحوجها الى الارادة . فهذه الصلاحية فى الارادة تحوجها الى مخصص آخر ، وان استغنى ههنا عن المرجح ، فكذا هناك . فظهر أنه لافرق بين الصورتين .

لايقال : لم لايجوز أن يقال : ارادة الله تعالى من شانها تخصيص كل حادث بالوقت الذى حدث فيه ، وليس لها صلاحية أن تخصص احداث ما حدث فى وقت بوقت آخر ، وعلى هذا التقدير تستغنى الارادة عن مرجح آخر . لأنا نقول : هذا باطل من وجوه :

الأول : ان على هذا التقدير لايكون صانع العالم فاعلا مختارا ، بل علة موجبة بالذات . لأنه لما كان بحال أوجب أن يكون مؤثرا فى الايجاد فى هذا الوقت ، ويمتنع عقلا أن يكون موجدا له فى وقت آخر ، لم يكن له اختيار البتة ، بل كان موجبا بالذات .

الثانى : لو جاز هذا الكلام فى الارادة ، فلم لايجوز مثله فى القدرة ؟ وهو أن يقال : قدرة الله لها صلاحية الايجاد فى ذلك الوقت

---

(٦) لايختلف : ب

المعين ، وليس لها صلاحية الايجاد فى سائر الأوقات . وعلى هـــذا التقدير تستغنى هذه القدرة عن الارادة .

الثالث : ان الأوقات متساوية ، فلو جاز أن يقال : هذا الوقــت المعين له خاصية ، وارادة الله تعالى لاتصلح لتخصيص الحادث المعين ، الا به . فلم لايجوز أن يقال : لكل واحد من الأوقـــات خاصـــية ، والمؤثر فى حدوث هذه الحوادث هو خواص هذه الأوقات ؟ وعلى هذا التقدير يكون المؤثر فى حدوث الحوادث هو الأوقات لا الصانع . ويلزم منه نفى الصانع .

سلمنا : أنه لايجوز أن يكون المرجح هو القدرة ، فلم لايجوز أن يكون المرجح هو العلم ؟ قوله : « العلم بالوقوع تبع للوقوع ، فلايجوز أن يكون مؤثرا فى الوقوع » قلنا : نحن لا نقول : المؤثر فى الوقوع هو العلم بالوقوع بل نقول : علم الله تعالى باشتمال هذا الفعل على الاحسان الى الغير ، مع كونه عاريا عن جميع جهات القبح : سـبب لرجحان الفعل على الترك . وعلى هذا التقدير يندفع ماذكرتم .

والجواب :

أما السؤال الأول .فجوابه : ان الزمان وان كان محدثا . لكن لنفرض أن من أول حدوث الزمان الى هذا اليوم ، دار فلك الثوابت مائة ألف مرة . وكان يجوز فى العقل أن يوجد العالم بحيث يكون من أول حدوث الزمان الى هذا اليوم ، قد دار فلك الثوابت مـــائة وخمسين ألف مرة . ويجوز أيضا بحيث يكون من أول الحدوث الى هذا اليوم ، دار فلك الثوابت خمسين ألف مرة . فهذا هــو المراد من التقدم والتأخر . واذا تلخص هذا ، ظهر الاحتياج الى المخصـص والمرجح .

وأما السؤال الثانى . فجوابه : أن المفهوم من التخصيص غير المفهوم من التكوين . واذا اختلف المفهومان وتغاير الاعتباران ، سمينا

مفهوم مبدأ التخصيص بالارادة ؛ وسمينا مفهوم مبدأ الايجاد بالقدرة .

وأما السؤال الثالث . فجوابه : انا سنقيم الدلالة على أنه تعالى خالق لجميع أفعال العباد ، واذا كان الأمر كذلك ، بطل تعليل أفعال الله تعالى بالحسن والقبح ورعاية المصالح .

وأما الفلاسفة . فقد احتجوا على نفى كونه تعالى مريدا بوجوه :

الشبهة الأولى : ان كل من قصد الى ايجاد شىء ، فلابد وان يكون تحصيل ذلك الفعل أولى فى علمه واعتقاده من تركه . وكل من كان كذلك ، كان قبل ذلك الفعل ناقصا ، ويصير مستكملا بسبب ذلك الفعل . وهذا فى حق الله تعالى محال .

أما بيان المقدمة الأولى ـ وهى : أن كل من قصد الى شىء ، فلابد وأن يكون ذلك الفعل أولى فى اعتقاده من تركه ـ فالدليل عليه : أنه لو لم تحصل هذه الأولوية فى اعتقاد ذلك الفاعل ، لكان الفعل والترك بالنسبة اليه سيان . ولو كان كذلك امتنع كونه مرجحا للفعل على الترك . لأن حصول الترجيح بدون المرجح محال .

وأما بيان المقدمة الثانية ـ وهى أن كل من كان وجود ذلك الفعل أولى به من عدمه فهو ناقص ـ فدليله : أنه اذا فعل ذلك الفعل ، حصلت تلك الأولوية ، واذا لم يفعل لم تحصل . فكان ناقصا بذاته ، مستكملا بغيره .

لايقال : لم لايجوز أن يقال الفعل والترك ـ وان استويا بالنسبة اليه ـ الا أن الفعل أصلح للغير من الترك ، وهذا : الفاعل يرجح الفعل ، لا لأنه أنفع له ، بل لأنه احسان الى الغير وايصال للنفع الى الغير ؟ لأنا نقول : الاحسان الى الغير وتركه ان استويا بالنسبة اليه ، امتنع الترجيح ، وان لم يستويا ، كان الاحسان الى الغير أولى

به . فيكون الاحسان الى الغير سببا لاستكماله ، وتركه يصير سببـــا لنقصانه . فيعود المحذور المذكور .

الشبهة الثانية لهم : قالوا : لو كان الله تعالى مريدا ، لكـــان مريدا بارادة محدثة . وهذا محال فذلك محال . أما بيان الملازمة فهو: أن القصد الى الايجاد يمتنع حصوله ، إلا عند حصول ذلك الايجاد ، فأما قبل حصول ذلك الايجاد . فذلك لايكون قصدا الى الايجاد ، بل يكون ذلك عزما على أنه سيوجد فى الوقت الفلانى .

لايقال : لم لايجوز أن يكون العزم على أنه سيفعل غدا ، يكون نفس القصد الى الايجاد عند حضور الغد ؟ لأنا نقول : ان من عــزم على أن يفعل بكرة الغد ، ثم جلس فى بيت مظلم ، لايميز فيه بين الليل والنهار ، واستمر ذلك العزم فى قلبه الى أن جاء الغد . لكنه لم يعلم مجىء الغد . فانه لايصير قاصدا الى الفعل . ولو كان العزم على الفعل غدا ، يكون عين القصـد الى الفعـل عند مجىء الغد ، لصار عند مجىء الغد قاصدا للفعل ، بل اذا كان عازما على الفعـل غدا ، ثم أحس مجىء الغد ، تولد من ذلك العزم ، ومن هذا العلم : قصد الى هذا الفعل . فثبت : أن القصد الى احداث الفعل ، لا يتحقق الا حال حدوث الفعل . فثبت : أنه تعالى لو كان يفعل الأفعال بالقصد والارادة ، لكانت ارادته لامحالة محدثة .

وانما قلنا : انه يمتنع ان تكون ارادته محدثة ، لأنها لو كانت محدثة لافتقر فى خلق تلك الارادة الى ارادة اخرى ، فيلزم اما الدور ، واما التسلسل . وكل ذلك محال ، فثبت : أنـه يمتنع كونـه تعالى مريـــدا .

لايقال : أليس من الناس من قال : ان علم الله تعالى بالمتغيرات

متغير متجدد ؟ وقال : ان ذاته تعالى توجب العلم بذلك المعلوم عند حدوث ذلك المعلوم ، فلا جرم استغنى حدوث ذلك العلم عن علم آخر ، فلم لايجوز مثله فى الارادة ؟

لأنا نقول : العلم بالشىء تبع لوقوع ذلك الشىء . فاذا حدث ذلك الشىء ، أمكن أن يقال : ذاته تعالى توجب ذلك العـلم ، بشرط وقوع ذلك المعلوم . أما ارادة الوقوع فمؤثرة فى الوقوع ومتقدمة عليـه ، فيمتنع أن يقال : ان ذاته تعالى توجب ارادة الوقوع بشرط الوقوع . واذا لم يمكن جعل وقوع المـراد شرطا لكون ذاتـــه موجبـا لحدوث الارادة ، لم يبق الا أن يقال : انه تعالى أحدث تلك الارادة على سبيل الاختيار . وحينئذ يلزم التسلسل . فظهر الفرق بين العلم والارادة .

الشبهة الثالثة : لو كان البارى تعالى مريدا لخلق العلم ، لكان اما ان يريد خلق العالم فى جميـع الأوقـات أزلا وأبدا ، أو يريـد تخصيص خلق العالم بوقت معين . والأول يقتضى قدم العالم . واذا كان العالم قديما دائما موجودا ، امتنع القصد الى الايجاد . لأن القصد الى ايجاد الموجود محال . وهذا القسم يفضى ثبوته الى عـدمه ، فيكون باطلا .

والثانى أيضا باطل . لأن ذلك الوقت ما كان موجـودا فى الأزل ، والا عاد التقسيم الأول . وهو أن ذلك الوقت قد حدث بعد أن لـم يكن ، فيعود التقسيم الأول فيه . وهو أنه تعالى اما أن يقال : انـه أراد خلق ذلك الوقت أزلا وأبـــدا ، أو أراد خلقه فى وقت معين . والأول يلزم منه القدم ، والثـانى يلزم منـه اشـتراط كل وقت بوقت آخر . ويلزم التسلسل . وهو محـال .

الشبهة الرابعة : لو كان البارى تعالى مريدا لاحداث العالم ،

لكانت تلك الإرادة اما أن تكون قديمة أو محدثة ٠ والقسمان محالان ، فثبوت الارادة فى حق الله تعالى محال ٠

انما قلنا : انه لايجوز أن يكون مريدا بارادة قديمة لوجهين :

الأول : ان على هذا التقدير يكون حصول الفعل فى ذلك الوقت المعين من لوازم تلك الارادة ٠ وتلك الارادة لكونها قديمة أزلية ممتنعة التغير والزوال ٠ ولازم اللازم لازم ، فيكون عدم وقوع ذلك الفعل فى ذلك الوقت ممتنعا ٠ واذا كان ذلك ، كان الصانع موجبا بالذات لافاعلا بالاختيار ٠ فاذن الفول بقدم الارادة يفضى الى نفى الارادة ٠ والصفة اذا أدت الى نفى الذات ، كان القول بتلك الصفة باطلا ، فبطل القول بكون تلك الارادة قديمة ٠

الثانى : ان بدخول ذلك الفعل فى الوجود ، لاتبقى الارادة متعلقة بايجاده ، لأن ايجاد الموجود محال ٠ فلو كان ذلك التعلق قديما ، لزم عدم القديم وهو محال ٠

فثبت بهذين الوجهين : انه يمتنع كونه تعالى مريدا بارادة قديمة ٠

وانما قلنا : انه يمتنع كونه تعالى مريدا بارادة محدثة : لما ذكرنا أنه يلزم التسلسل فى الارادات ٠ ولما بطل القسمان ، ثبت أن فاعلية الله تعالى غير موقوفة على الارادة ٠

والجواب عن الشبهة الأولى : قوله : « المريد لايرجح أحد الطرفين على الآخر ، الا اذا كان أحد الطرفين أولى به فى علمه أو ظنه أو اعتقاده » قلنا : هذا مدفوع ٠ ودليله ما ذكرنا فى مسألة القدحين والرغيفين والطريقين ٠

والجواب عن الشبهة الثانية : ان ارادة ايقاع الفعل عند مجىء الغد ، هو نفس القصد لايقاع الفعل عند مجىء الغد . والكلام فيه عين ما ذكرناه فى مسألة أن العلم بأن الشىء سيوجد ، نفس العلم بوجوده اذا وجد .

والجواب عن الشبهة الثالثة : إنه لما كان ايجاد هذا الزمان المعين ، غير موقوف على زمان آخر ، فلم لايجوز أن تكون ارادة احداثه ، لاتفتقر الى زمان آخر ؟

والجواب عن الشبهة الرابعة : ما قدمناه فى مسألة اثبات القدرة .

الفصل الثالث

فى

شرح مذاهب الناس فى كونه تعالى مريدا

اعلم : أن المفهوم من كونه تعالى مريدا . اما أن يكون صفة سلبية أو ثبوتية . أما القول بأنه أمر سلبى فهذا هو المنقول عن « النجار » أنه قال : « معنى كونه تعالى مريدا : أنه غير مقهور ولا مغلوب » (٧) وأما الذين فسروه بمعنى ثبوتى . فذلك المعنى اما أن يكون معللا بذاته أو بمعنى .

أما الأول ــ فهو القول الثانى لـ « النجار » وذلك أنه قال : انه تعالى مريد لذاته . وأما الذين قالوا : المريدية معللة بمعنى ، فذلك المعنى اما أن يكون قديما قائما بذات الله تعالى . وهذا هو قول أصحابنا . واما أن يكون محدثا . وعلى هذا التقدير فهذه الارادة المحدثة . اما أن تكون قائمة بذات الله تعالى ــ وهو قول الكرامية ــ

---

(٧) مستكره : ب

أو موجودة لا فى محل ـ وهو قول « أبى على » و « أبى هاشم » و « القاضى عبد الجبار بن أحمد » ـ واما أن تكون قائمة بذات غير الله تعالى • وما رأيت أحدا اختار هـذا القسم • فهذا تفصيل مذاهب الناس فى هذه المسألة • ولما كثر خوض المتقدمين فى هذه المباحث لا جرم اكتفينا فيها بالقليل من القول •

فأما قول « النجار » ان معنى كونه مريدا : « أنـه غير مقهور ولا مغلوب » فهذا باطل • لأن الجماد والنائم غير مقهور ، مـع أنـه ليس بمريد • وأما قول من قال : كونه مريدا هو نفس ذاته • فهو أيضا باطل • لأنه لما دل الدليل على استناد هذا العالم الى موجود واجـب الوجود لذاته ، فقد علمنا ذاته بعد ما علمنا كونـه مريدا • والمعـلوم غيرما هو غير معلوم • وأما قول من قال : ان ارادته محدثة • فهـو باطل • لأنه لما ثبت أن احداث المحدثات موقوف على الارادة • فـلو كـانت الارادة محدثة ، لافتقر احداثهـا الى ارادة أخـرى • ولزم التسـلسل •

وأما قول « الكرامية » انه تحـدث الارادة فى ذاتـه • فهو أيضا باطل • لما ثبت أن ذاته يمتنع أن تكون محلا للحوادث •

واما قول « المعتزلة » انه تحدث الارادة لا فى محل • فهذا أيضا باطل • ويدل عليه وجهين :

الأول : ان وجود عرض لا فى محل ، بعيد عن العقـول • ولـو جاز ذلك ، فلم لايجوز وجود سواد لا فى محل ، وبياض لا فى محل ؟ وكذا القول فى سائر الأعراض •

الثانى : ان ذوات الحيوانات تصح عليها صفة المريدية ، فـلو

جوزت (١) ارادة لا فى محل ، لكانت نسبة تلك الارادة الى ذات الله تعالى ، كنسبتها الى سائر الذوات . فوجب أن توجب صفة المريدية لكل من يصح أن يكون مريدا ، لعدم الإختصاص ، فيلزم أن كـــل ما يريده الله تعالى ، يريده كل الأحياء . وذلك باطل .

فان قيل : ذات الله تعالى لا فى محل . وهذه الارادة لا فى محل . فكان اختصاص هذه الارادة بذات الله تعالى أولى من اختصاصها بسائر الأحياء .

قلنا : كونه لا فى محل مفهوم سلبى ، فلا يجوز أن يكون ذلك علة لاختصاص صفة المريدية بذات الله تعالى ، لأن السلب لايكـــون علة للثبوت . واذا ظهر أن هذا القيد لايصلح أن يكون علة لهـــذا الاختصاص ، عاد المحذور المذكور . وبالله التوفيق .

---

(١) وجدت : ب

المسألة الرابعة عشرة

في
كونه تعالى حيا

مذهب « أبى الحسين البصرى »: أن الحى هو الذى لايمتنع أن يعلم ويقدر .

وقال أصحابنا : الحياة صفة قائمة بالذات ، لأجلها لايمتنع على الذات أن تعلم وتقدر .

وحجة أصحابنا على قولهم : ان الذوات على قسمين : منها مايصح عليه أن يعلم ويقدر ، ومنها ما لايصح ذلك عليه . وهى الجمادات . والقسمان متساويان فى الذاتية . ولولا امتياز ما يصح عليه أن يعلم ويقدر عما لا يصح عليه ذلك ، والا لما حصل هذا التفاوت .

قال « أبو الحسين البصرى » : انا قد دللنا على أن ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات ، لنفس ذاته المخصوصة ، فلم لايجوز أن تكون صفة العالمية والقادرية فى حق الله تعالى معللة بذاته المخصوصة ؟ وهذا سؤال حسن .

والمعتمد لنا أن نقول : قولك الحى هو الذى لايمتنع عليه أن يعلم ويقدر : هذا اشارة الى نفى الامتناع والامتناع سلب . ونفى الامتناع (٢) سلب السلب ، فيكون أمرا ثبوتيا . ثم هذا الأمر الثبوتى ليس هو نفس الذات . لأنا اذا علمنا انتهاء الممكنات الى واجب الوجود لذاته ، فقد علمنا ذاته . وبعدما علمنا هذا الأمر ـ أعنى قولنا لا يمتنع أن يعلم ويقدر ـ والمعلوم مغاير لغير المعلوم ، يثبت : أن كونه تعالى حيا : صفة حقيقية قائمة بذاته . وهو المطلوب .

---

(٢) الاحتياج : ا

المسألة الخامسة عشرة

في
إثبات أن لله تعالى علماً وقدرة

اعلم أنا لاندعى فى هذه المسألة ازيد من أن المفهوم من كونه تعالى عالما قادرا حيا ، ليس نفس المفهوم من ذاته ، بل هو أمر مغاير لذاته . فان كانت « المعتزلة » تساعدنا على هذا القدر ، فقد حصل الوفاق وزال الخلاف . واعلم : أن أكثر المتكلمين تخبطوا فى تعيين محل النزاع فى هذه المسألة .

وتحقيق الكلام أن **نقول** : ان كل من علم أمرا من الامور ، فانه لابد وأن يحصل بين العلم وبين المعلوم نسبة مخصوصة ، واضافه مخصوصة . هذه الاضافة هى التى يعبر عنها المتكلمون بالتعلق ، فيقولون : العلم متعلق بالمعلوم . وعندنا : أن العلم عبارة عن نفس هذا التعلق وعن نفس هذه الاضافة المخصوصة . وندعى أن هذه الاضافة والنسبة : مغايرة لنفس الذات . فالعلم مع هذه الاضافة المخصوصة أمران ، لا أمر واحد .

وجماعة من الأصحاب : أثبتوا أمورا ثلاثة : الذات والعلم ـ وهو صفة حقيقية قائمة بالذات ـ ثم أثبتوا لهذه الصفة هذه النسبة وهذه الاضافة وهذا التعلق . فيكون هذا التعلق حاصلا بين تلك الصفة وبين المعلوم .

وأما القاضى « أبو بكر الباقلانى » فظاهر كلامه يشعر باثبات أمور أربعة : الذات والعلم ، ثم العلم يوجب العالمية ـ هذه أمور

ثلاثة ـ ثم ههنا أمر (١) آخر ، وهو أنهم أثبتوا هذا التعلق للعالمية لا للعلم او للعلم للعالمية . وعلى هذا التقدير يكون الحاصل هناك أمور أربعة . وأما ان أثبتوا التعلق للعالمية وللعلم ، فيكون الحاصل هناك أمورا خمسة : الذات ، والعلم ، والعالمية ، وتعلق العلم ، وتعلق العالمية . وأكثر من تقدمنا مابحثوا عن هذه الفروق . فلذا بقيت مخبطة غير ملحصة (٢) .

والذى ندعيه ونقوله : أنه لابد من اثبات الذات . ولابد من اثبات النسبة والاضافة وهى المسماة بالشعور وبالعلم . وأما اثبات سائر الأمور فذاك مما لاندعيه ولا نتعرض له . والدليل القاطع على ثبوت هذه المغايرة : أنا اذا علمنا انتهاء الممكنات الى موجود واجب الوجود لذاته ، لم يلزم من علمنا بهذا القدر ، علمنا بكونه تعالى عالما قادرا ، بالمعنى الذى ذكرناه . والمعلوم مغاير لغير المعلوم . فكان كونه تعالى عالما قادرا ، ليس عين ذاته . ثم هذا المفهوم الزائد ليس أمرا سلبيا . **ويدل عليه وجهان :**

الأول : انا نعلم بالضرورة : أن كون العالم عالما ، عبارة عن نسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم . وليست هذه النسبة وهذه الاضافة ، عبارة عن سلب شىء أو عن عدم شىء آخر .

والثانى : وهو أن العلم لايكون عبارة عن عدم أى شىء كان ، بل يكون عبارة عن عدم الجهل . لأن الجهل ان أريد به عدم العلم ، كان العلم عبارة عن عدم العدم ، فيكون ثابتا ، وان أريد به اعتقاد الشىء على خلاف ما هو عليه ، لم يلزم من عدم هذا المعنى حصول

---

(١) خبط : ب
(٢) محصلة : ا

العلم . لأن الواحد منا قد يكون خاليا عن الجهل بالشيء بهذا التفسير ، مع أنــه لايكون عالما بالشيء . فثبت : أن كونه تعــالى عالما قادرا ، أمر زائد على ذاته . وهو المطلوب .

قال أصحاب « أبى هاشم » : نحن لا ننازع فى اثبات هذا الزائد . لا أنا نقول : هذا الزائــد صــفة . والصــفة لاتكون معلومة ولا مجهولة وأنتم تقولون : هذه الصفة معلومة . فموضع الخلاف ههنا .

الا أنا نقول : اثبــات صــفة غير معلومة ، مذهب اختـــاره « أبو هاشم » و « القاضى عبد الجبار بن أحمد » وهو فى غاية الضعف ويدل عليه وجوه :

الحجة الأولى : ان التصديق مسبوق بالتصور ، فلولا أنكم تصورتم هذه الصفة ، والا لا متنع منكم أن تحكموا عليها بأنها غير معلومة . وهذا قول يؤدى ثبوته الى نفيه . فيكون باطلا .

الحجة الثانية : انا نعلم كون الذات موصوفة ، ولولا أنا تصورناها وعقلناها ، والالما كان يمكننا أن نحكم بكون الذات موصوفة بها .

الحجة الثالثة : انكم تميزون بين الصفة المسماة بالعالمية ، وبين الصفة المسماة بالقادرية ، وتفرقون أن باعتبار صفة القادرية يصــح الايجاد ، وباعتبار صفة العالمية يصح الاتقان والاحكام . ولولا أنكــم تصورتم هذه الصفات وعقلتموها ، لما قدرتم على هذا التمييز .

واحتج منكرو الصفات بوجوه :

أما الفلاسفة : فقد عولوا على حرف واحــد ، وهو أنه ثبت أن ذاته سبحانه وتعالى واجب الوجود لذاته ، فلو اتصفت تلك الــذات

بصفة ، لكانت تلك الصفة اما أن تكون واجبة لذاتها ، أو ممكنة لذاتها ٠

والأول باطل بوجهين :

أحدهما : ما ثبت أن واجب الوجود لذاته ، يمتنع أن يكون أكثر من واحـــد ٠

وثانيهما : ان الصفة مفتقرة الى الذات ٠ والمفتقر الى الغير ممكن لذاته ، لا واجب لذاته ٠ وأما أن كانت الصفة ممكنة لذاتها ، افتقرت الى مؤثر ٠ ولا مؤثر الا تلك الذات ٠ فيلزم كون الذات البســـيطة قابلة وفاعلة معا ٠ وذلك محال ٠ وهذه الشبهة قد ذكرنا جوابها فيما قبل ٠

وأما المعتزلة : فقد تمسكوا فى نفى الصفات بوجوه :

أولها : عالمية الاله صفة واجبة والواجب لا يعلل ٠ وانما قلنا : ان عالميته صفة واجبة والواجب لايعلل ٠ لأنها لو كانت جائزه لافتقرت الى الموجد والمخصص ٠ وانما قلنا : ان الواجب لايعلل ، لأن الافتقار الى العلة انما يكون لأجل أن يترجح وجوده على عدمه ، لا لأجل تلك العلة ٠ واذا كان الرجحان على سبيل الوجوب حاصلا ، وجب كونه غنيا عن العلة ٠

الشبهة الثانية : لو كان علم الله تعالى أمرا زائدا على ذاتـــه ، ان الله تعالى محتاجا فى أن يعلـم الأشياء ويقدر عليهـا الى تلك الصفة ٠ والحاجة على الله تعالى : محال ٠

الشبهة الثالثة : المعقول من قيام العرض بالجوهر : كون العرض حاصلا فى الحيز المعين ، تبعا لحصول محله فيه ٠ والحال انما يتميز عـن المحل ، بسبب أن الحال حاصل فى ذلك الحيز على سبيل التبعية ٠ والمحل حاصل فيه على سبيل الأصالة ٠ أما فى حق الله تعالى فذاته غير مختصة بالمكان والجهة أصلا ، فلم يحصل التفاوت بين الصـــفة والموصوف من هذا الوجه ٠ وحينئذ لم يكن جعل أحدهما موصوفا ،

والآخر صفة ، أولى من العكس والعكس . فيلزم كون كل واحد منهما موصوفا بالآخر وصفة له . وذلك محال . ولما كان القول بقيام الصفة بذاته يفضى الى هذا المحال ، وجب أن يكون قيام الصفة بذاته محالا .

الشبهة الرابعة : لو قامت الصفات القديمة بالذات القديمة ، لكانت الصفات والذات متشاركتين فى القدم . والقدم وصف ثبوتى ، لأنه عبارة عن نفى العدم السابق . ونفى النفى ثبوت . فاذن الذات والصفات تشتركان فى هذا الوصف الثبوتى المسمى بالقدم . فاما ان يتميز الذات عن الصفة باعتبار آخر ، أو لا يتميز . فان تميز . فما به المشاركة غير ما به المباينة ، فيكون كل واحد من الذات والصفات متركبا من هذين الاعتبارين — أعنى مابه يشتركان ومابه يتباينان — ثم ان كل واحد من ذينك الاعتبارين لابد أن يكون أيضا قديما ، لأنه جزء جزء القديم . واذا اشترك ذانك الجزءان فى القدم ، فلا بد وأن يتباينا باعتبار آخر ، وحينئذ يتركب كل واحد من ذينك الجزئين من جزئين آخرين . ويلزم التسلسل . وهو محال .

وأما ان قلنا : بأن الذات والصفات بعد اشتراكهما فى القدم ، لايتميز كل واحد منهما عن الآخر بماهية مخصوصة ، فحينئذ تكون الذات والصفة مثلين . ولما كانت الذات الها وجب أن تكون الصفة الها ، فيكون هذا قولا بتعدد الآلهة .

وأيضا اذا كانت الذوات والصفات متماثلين ، لم يكن قيام أحدهما بالآخر أولى من قيام الآخر به ، فتكون الذات صفة ، والصفة ذاتا ، والعلم قدره ، والقدرة علما . وكل ذلك محال . ولما كان القول باثبات الصفة القديمة مفضيا الى هذا المحال ، وجب أن يكون القول به محال .

الشبهة الخامسة : لو كان الله تعالى عالما بالعلم ، قادرا بالقدرة ، لكان علمه وقدرته وحياته وذاته موجودات متغايرة ، فيكون هذا قولا بقدماء متغايرة . وذلك كفر باجماع المسلمين .

الشبهة السادسة : ان الله تعالى قد كفر النصارى ، فى قوله تعالى : « لقد كفر الذين قالوا : ان الله ثالث ثلاثة » فلا يخلو اما أن يقال : انه تعالى كفرهم ، لنهم أثبتوا ذواتا ثلاثة قديمة قائمة بأنفسها ، أو لأنهم أثبتوا ذاتا (٣) موصوفة بصفات متباينة .

والأول باطل . لأن النصارى لايثبتون ذوات ثلاثة قديمة قائمة بأنفسها . ولما لم يقولوا بذلك ، استحال أن يكفرهم الله بسبب ذلك . ولما بطل القسم الأول ، ثبت القسم الثانى . وهو أنه تعالى انما كفرهم لأنهم أثبتوا ذوات موصوفه بصفات متباينة . ولما كفر النصارى لأجل أنهم أثبتوا صفات ثلاثة ، فمن أثبت الذات مع الصفات الثمانية ، فقد أثبت تسعة أشياء . وكان كفره أعظم من كفر النصارى بثلاث مرات .

هذا مجموع شبه المعتزلة فى نفى مطلق الصفات .

* * *

أما شبههم فى نفى صفة (٤) العلم خاصة . فمن وجوه :

الشبهة الأولى : لو كان عالما بالعلم ، لكان علمه (٥) اذا تعلق بشىء يكون ذلك الشىء متعلق علمنا . ومتعلق علم الله تعالى : من وجه واحد ، ومن طريقه واحدة . وكل علمين كذلك ، فهما مثلان : فيلزم أن يكون علم الله وعلمنا مثلين . فيلزم من حدوث علمنا حدوث علم الله تعالى ، ومن قدم علم الله تعالى ، قدم علمنا . ولما بطل الوجهان ، علمنا : أنه تعالى عالم لا بالعلم .

لايقال : هذا لازم على نفاة الصفات فى العالمية . لأنا نقول : احترزنا عن هذا بقولنا : ان العلمين يتعلقان بمعلوم واحد على وجه

---

(٣) ذواتا : ا

(٤) مطلق : ا

(٥) علمنا : ب

واحد على طريقة واحدة . وهذا غير لازم فى كونه تعالى عـالما . لأن علمه تعالى يتعلق بذلك المعلوم تعلق العالمية (٦) لاتعلق العلوم . وعلمنا لايتعلق بــه تعلق العـالمية بـل تعلق العلوم . فقـد اختلفت الطريقة . أما اذا كان تعالى عالما بالعلم ، تعلق علمه بذلك المعلوم ، وتعلق علمنا أيضا تعلق المعلوم ، فكان تعلق كل واحد منهما به على طريقة واحدة ، فيلزم التماثل . فظهر الفرق .

الشبهة الثانية : لاشك أنه تعالى عالم بالمعلومات التى لانهاية لها . فاما أن يعلم كل تلك المعلومات بعلم واحد ، أو بعلوم متناهية ، أو بعلوم غير متناهية ؟ والكل باطل . فبطل القول بكونه تعالى عالما بالعلم

انما قلنا : انه لايجوز أن يعلم الكل بعلم واحد : من وجوه :

الأول : انه يصح أن يعلم كونه عالما بأحد المعلومين ، مع الشك فى كونه تعالى عالما بالمعلوم الآخر . والمعلوم غير ما هو غير معلوم .

الثــانى : ان العلم المتعلق بالســواد ، مخـالف للعلم المتعلق بالبياض فى الشاهـد ، فلو جــاز تعلق العلم الواحـــد فى الغائب بالمعلومات الكثيرة ، لكان ذلك العلم قائما مقام العلوم المختلفة فى الشاهد ، واذا جاز كون الشىء الواحد قائما مقـام الأشـياء المختلفة ، فلم لايجوز قيام الصفة الواحدة مقام الصفات المختلفة ، حتى تثبت لله تعالى صفة واحدة تكون علما وقدرة وحياة ؟ بل لم لايجوز أن تكــون ذاته قائمة مقام الذات ، ومقام جملة الصفات . وحينئذ يلزمكم نفى الصفات ؟

الثالث : انه لو جاز تعلق العلم الواحـــد بالمعلومين ، لم يكن تعلقه بمعلومين أولى من تعلقه بثلاثة أو أربعة ، فيفضى ذلك الى تعلقه بمعلومات لا نهاية لها فى الشاهد . وكل ذلك محال .

---

(٦) العالمين : الأصل

فثبت بهذه الوجوه : أنه تعالى يمتنع كونه عالما بكل المعلومات بعلم واحد .

وانما قلنا : انه لايجوز أن يعلم هذه المعلومات بعلوم متناهية . لأن المتناهى اذا وزع على غير المتناهى ، لزم أن يكون المعلوم بكل علم أشياء كثيرة . وقد بينا أنه لايجوز أن يعلم بالعلم الواحد أكثر من معلوم واحد . وانما قلنا : انه لايجوز أن يعلم المعلومات التى لانهاية لها بعلوم لانهاية لها ، لأن وجود عدد لانهاية له محال . وذلك لأن كل عدد موجود ، فهو قابل للزيادة والنقصان . وكل ما كان كذلك فهو متناه ، فكل عدد موجود فهو متناه . والعدد الذى لانهايه له يمتنع وجوده . ولما كان كونه تعالى عالما بالعلم ، لابد وأن يكون على أحد هذه الأقسام ، وثبت أنها بأسرها باطلة ، ثبت : أن كونه تعالى عالما بالعلم محال .

الشبهة الثالثة : لو كان عالما بالعلم ، لكان اما أن يعلم ذلك العلم (٧) بنفس ذلك العلم ، أو بعلم آخر . والأول باطل . لأن كون الشىءعالما بالشىء ، نسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم . والنسبة لاتتحقق الا بين الشيئين . فثبت : أن العلم الواحد يمتنع أن يكون علما بنفسه . والثانى باطل أيضا . لأنه لو افتقر فى معرفة العلم الأول الى علم ثان ، لافتقر فى معرفة العلم الثانى الى علم ثالث . ويلزم التسلسل . وهو محال .

الشبهة الرابعة : لو كان تعالى عالما بالعلم ، لكان ذا علم . ولو كان ذا علم ، لحصل فوقه عليم . لقوله تعالى : « وفوق كل ذى علم : عليم » وهذا محال ، فهذا محال . فوجب أن لايكون عالما بالعلم .

---

(٧) الشىء : ب

وأما شبههم فى نفى صفة القدرة . فمن وجهين :

الشبهة الأولى : ان القدرة فى الشاهد مختلفة . وهى مع اختلافها مشتركة فى أنها لاتصلح لخلق الجسم . فهذا الحكم المشترك لابــد من تعليله بوصف مشترك . ولا مشترك بينهما الا كونها قدرا . واذا كـان كونها قدرا علة لأن لاتكون صالحة لخلق الجسم وجب فى كل ما كان قدرة أن لاتكون صالحة لخلق الجسم . فلو كان الله تعالى قادرا بالقدرة ، لوجب أن لايقدر على خلق الجسم ، واللازم محال فالملزوم مثله .

قالوا : هذا الكلام لازم على أصول « الأشعرية » فانهم قـالوا : العرض والجوهر مشتركان فى صحة الرؤية . فلابد من استناد هـذا الحكم المشترك الى وصـف مشترك . ولا مشـترك يعقل بين الجوهر وبين العرض الا الوجود أو الحدوث . والحدوث لايصلح لهـذه العلة ، فبقى الوجود . والله تعالى موجود ، فوجب أن تصح رؤيته . فكـذا نقول : القدرة فى الشاهد مشتركة فى أنها غير صالحة لخلق الجسم ، وهذا الحكم المشترك لابد من تعليله بوصف مشترك ، والمشترك ههنا هو كونها قدرا ، فوجب أن يكون كونها قدرا ، علة لهذا الامتناع . فوجب أن يحصل هذا الامتناع فى كل ما كان قدرة .

الشبهة الثـانية : وهى ان القدرة فى الشاهد ، مـع اختلافها ، لا يصلح شى منها لخلق الجسم ، فلو فرضنا قدرة فى الغائب ، لكانت تلك القدرة اما أن تكون مثـلا لهـذه القدرة الموجودة فى الشـاهد ، أو مخالفة لها . فان كانت تلك القدرة مثلا لهذه القدرة فى الشاهد ، ثم ان هذه القدرة لاتصلح لخلق الجسم ، فكـذا تلك القدرة لاتصلح لخلق الجسم . فان كانت تلك القدرة مخالفة لهذه القدرة ، لم تكـن مخالفتها لهذه القدرة أشد من مخالفة بعض هذه القدر لبعض ، ولمـا كانت هذه القدرة مع ما بينا من المخالفة لايصـلح شىء منهـــا لخلق الجسم ، فكذلك تلك القدرة الغائبة ، وجب أن لاتصلح لخلق الجسم .

فهذه جملة شبه المخالفين فى هذه المسالة .

والجواب عن الشبهة الأولى : لم لايجوز أن تكون الصفة ممكنة لذاتها واجبة لوجوب الذات ؟ قوله : « يلزم كون الذات قابلة وفاعلة معا » . **قلنا :** ولم قلتم : ان ذلك محال ؟ قوله « لأن الواحد لايصدر عنه الا اثر واحد » **قلنا :** سنجيب عن شبهتكم فى هذه المسألة ان شاء الله تعالى .

والجواب عن الشبهة الأولى للمعتزلة فى العلم ـ وهى قولهم : عالمية الله تعالى صفة واجبة والواجب لايعلل ـ فنقول : الجواب عنه من وجوه :

احدها : ان قولكم : عالمية الله تعالى واجبة : قدر مشترك بين ان تكون عالمية الله تعالى واجبة لذاتـه ، وبين أن تكون عالمية الله تعالى واجبه لوجوب اتصافه بالعلم واذا كان كذلك فبتقدير أن تكون عالميه الله تعالى لاجل وجوب اتصافه بالعلم لم يلزم من كون عالميته واجبة بهذا التفسير ، أستغناؤه عن العلم . الا أن وجوب الشيء بالشيء ، لايقتضى استغناؤه عنه . وان ادعيتم أصل وجوب العالميه بهذا القدر لايقتضى امتناع تعليل العالمية بالعلم ، فان ادعيتم أصل وجوب العالمية . فهذا القدر لايقتضى امتناع تعليل العالمية بالعلم . وان ادعيتم أن عالمية الله واجبة لنفس الذات ، فمسلم : أنه لو ثبت لكم هذه المقدمة ، وجب القطع بامتناع تعليل العالمية بالعلم ، الا أن قولكم : عالمية الله تعالى واجبة لنفس الذات ، هو ادعاء نفس المطلوب . فلا يمكن جعله مقدمة فى اثبات المطلوب . فثبت : أن هذه الشبهة مغالطة .

وثانيها : أن هذه الشبهة متناقضة . وذلك لأنكم جعلتم كون العالمية واجبة ، علة لأن لاتكون معللة ، وكونها غير معللة أمر واجب

عندكم ، فاذا عللتم كونها غير معللة ، بكونها واجبة ، فقد عللتم الحكم الواجب • وذلك مناقض لكلامكم •

وثالثها : انكم تقولون : انه تعالى ممتاز عن خلقه بحالة توجب أحوالا اربعة وهى : الموجودية والعالمية والحيية والقادرية • وهذه الأحوال الأربعة واجبة الثبوت لله تعالى ، ثم انكم عللتموها بالحالة الخامسة • فقد بطل قولكم : ان الواجب لايجوز تعليله •

وأما الجواب عن الشبهة الثانية للمعتزلة ـ وهى قولهم : لو كان عالما بالعلم ، لاحتاج فى معرفة الأشياء الى تلك الصفة ـ فنقول : الاحتياج لو افتقر فى حصول تلك التعلقات ـ التى هى المسماة بالشعور والعلم ـ الى شىء آخر ، فنحن لانقول ذلك ، بل نقول : الموجب لتلك التعلقات هو نفس الذات • وعلى هذا التقدير ، لايلزم تحقق الحاجة • وأما على قول من اثبت أمورا ثلاثة : الذات والمعنى والتعلقات ، فجوابه : لم لايجوز أن تكون الذات موجبة للمعنى ، والمعنى موجبا للتعلقات ؟ فان أردتم بالحاجة هذا المعنى ، فلم قلتم : ان ذلك محال ؟ فان النزاع ليس الا فيه ، وان أردتم بالحاجة شيئا آخر فبينوه •

والجواب عن الشبهة الثالثة ـ وهى قولهم : حلول الشىء فى الشىء ، عبارة عن حصول الحال فى الحيز ، تبعا لحصول محله فيه ـ فنقول : هذا التفسير باطل • ويدل عليه وجهان :

الأول : ان كون الجسم حاصلا فى الحيز ، هو المسمى بالكائنية ، وهى صفة حالة فى الجسم قائمة به ، فلو كان الحلول عبارة عما ذكرتم ، لزم أن تكون هذه الكائنية حاصلة فى الحيز تبعا لحصول ذلك الجسم فيه ، فيكون كون الجسم موصوفا بكونه حاصلا فى هذا

الحيز ، مشروطا بحصول آخر لهذا الجسم فى هذا الحيز . ثم الكلام فى ذلك الحصول كالكلام فى الأول . فيلزم أن يكون الجسم حاصلا فى ذلك الحيز مرارا لانهاية لها دفعة واحدة . وذلك محـال . فثبت : أن كونه حاصلا فى ذلك الحيز صفة قائمة به ، وحالة فيه . وثبت : أن ما ذكرتم من تفسير الحلول والقيام غير حاصل فيه . فثبت : أن تفسير الحلول والقيام بما ذكرتم باطل .

الثانى : وهو انكم لاتنكرون أن ذات الله تعالى موصوفة بالأحوال وبالأحكام . فقد حصل كون الشىء موصوفا وصفة بدون ما ذكرتم من التفسير ، فكان ما ذكرتموه باطلا .

واذا عرفت هـذا فنقول : الذات والصفة حقيقتان مختلفتان بذاتيهما ، فقول القائل « ليس أحدهما أن يكون موصوفا ، والآخـر صفة : أولى من العكس » : ان كان المراد به : انا لانعرف مابه حصلت تلك الأولوية . فهذا مسلم . ولكن لايلزم من عدم علمنا به ، عدمه فى نفسه ، وان أردتم به عدم الأولوية فى نفس الأمر . فهذا غير مسـلم . لأن الذات والصفة ، لما كانتا مختلفتين فى الماهية ، فلعله حصلت هذه الأولوية لنفس تلك الماهية ، وان كنا لا نعرف ما لأجله حصلت هـذه الأولوية . فسقط هذا الكلام بالكلية .

والجواب عن شبهتهم الرابعة : انا لانسلم أن القدم مفهوم ثبوتى . قوله : « **القدم عبارة عن نفى العدم السابق** » **قلنا :** لا نسلم ، بل هو عبارة عن نفى كون الشىء مسبوقا بذلك العدم ، وكونه مسبوقا بالعدم أمر وجودى .

لا يقال : لو كان كونه مسبوقا بالعدم أمرا وجوديا (٨) لكـان

---

(٨) بالعدم لكان أمرا ثبوتيا زائدا ولكان الخ : ب

ذلك الزائد ، اما أن يكون قديما ، فيلزم أن تكون الذات محـــدثة ، والصفة قديمة وهو محال ، أو يكون محدثا فيكون مسبوقا بالعدم ، فتكون المسبوقية زائدة عليه . ولزم التسلسل . **لانا نقول** : هذا معارض من وجه آخر ، وهو أن مسبوقية وجوده بالعدم ، صفة من صـــفات وجوده ، ونحن ندرك بالضرورة تفرقة بين هـــذه الصفة وبين نفس العدم المحض ، فوجب أن تكون هذه المسبوقية صفة ثبوتية .

سلمنا : أن القدم أمـر ثبوتى . فلـم لايجوز أن يقال : الذات والصفة حقيقتان مختلفتان لذاتيهمـــا الا أنهما مشتركتان فى هـــذا القــدم ، والأشـياء المختلفة لا يبعـد فى العقـــل اشـــتراكها فى لازم واحد ؟ والذى يحقق ما ذكرناه : أن الحوادث مختلفة فى الماهيات ، ومشتركة فى كونها حـادثة ، فلم لايجـوز أن يكون الأمـر كذلك فى القــدم ؟

والجواب عن شبهتهم الخامسة : ان أصحابنا قالوا : الصفة مـع الذات لاهو ولا غيره ، واستبعد المخالفون ذلك . وهذا البحث لفظى ، فانـا نقول : ان عنيتم بالغيرين اشـياء مسـتقلة بالذات والحقيقة ، فلا نسلم أن الذات والصفة غير ان ، على هذا التفسـير . وان عنيتم بالغيرين كل شيئين سواء كانا مستقلين أو كان أحدهما صفة للآخـر ، والآخر موصوفا به . فلم قلتم : ان اثبات شيئين متغايرين قديمين بهـذا التفسير باطل ، فان النزاع ما وقع الا فيه ؟

والجواب عن شـبهتهم السادسـة : ان الله تعـالى انما كفـــر النصارى ، لانهم أثبتوا صفات ثلاثة هى فى الحقيقة ذوات . ألا ترى أنهم جوزوا انتقال أقنوم الكلمة من ذات الله الى بدن عيسى عليه السلام . والشىء الذى يكون مستقلا بالانتقال من ذات الى ذات أخرى يكـون مستقلا بنفسه قائما بذاته . فهم وان سموها صفات ، الا أنهم قائلون

فى الحقيقة بكونها ذوات . ومن أثبت كثرة فى الذوات المستقلة بأنفسها ، فلاشك فى كفره . فلم قلتم : ان من أثبت الكثرة فى الصفات لزمه الكفر ؟

وأما الشبه الأربعة التى تمسكوا بها فى نفى علم الله :

فنقول

أما الشبهة الأولى : فالجواب عنها بوجوه :

الأول : لم لايجوز أن يقال : العلمان المتعلقان بمعلوم واحد على وجه واحد وعلى طريقة واحدة ، فانهما متساويان فى هذا التعلق ، وهذا التعلق من لوازمها . وقد ثبت أن الأشياء المختلفة فى الماهية ، لايمتنع اشتراكها فى العقل فى لازم واحد ، واذا كان كذلك ، لم يلزم من استواء العلمين فى هذا القدر تماثلهما ؟ فان قالوا : فاذا لم يلزم من هذا القدر تماثل العلمين ، فبأى طريق تعرفون تماثل العلمين فى الشاهد ؟ فنقول : قد بينا أن هذا القدر لايقتضى الجزم بالتماثل . وأن لم يحصل فى الشاهد الا هذا الطريق ، وجب أن لايقطع فى الشاهد أيضا بالتماثل ، بل يتوقف فيه . وان حصل فيه طريق آخر سوى هذا الطريق ، قطعنا به . وهذا جواب قاطع .

الثانى : لم لايجوز أن يقال : العلمَ فى الشاهد غير متعلق بالمعلوم ، انما المتعلق بالمعلوم هو العالمية . واذا لم يكن العلم متعلقا بالمعلوم ، بطل قولهم العلمان المتعلقان بمعلوم واحد على وجه واحد على طريقة واحدة ، يوجب القول بكونهما متماثلين .

الثالث : ان ما ألزموه علينا فى العلمين ، يلزمهم فى العالميتين . فان عالمية الله تعالى وعالميتنا ، قد تعلقتا بالمعلوم الواحد من الوجه الواحد على الطريقة الواحدة فيلزمهم أن تكون عالمية الله تعالى مثلا لعالمية واحد منا . وتلزمهم المحالات المذكورة .

والرابع : هب أنه يلزم أن يكون علم الله تعالى مثلا لعلم الواحد منا ، لكن لم يلزم من هذا القدر التساوى فى القدم والحدوث ؟

اليس أن الوجود فى الشاهد والغائب له حقيقة واحدة ، ومعقول واحد ، مع أن الوجود فى الشاهد متجدد ، وفى الغائب دائم ؟ فلم لايجوز أن يكون الأمر كذلك فى المعلوم ؟

وأما الشبهة الثانية ـ وهى قولهم : اما أن يعلم المعلومات التى لا نهاية لها بعلم واحد ، أو بعلوم متناهية ، أو بعلوم غير متناهية ـ فنقول : هذه الشبهة بتمامها واردة عليكم فى العالميه . وكل ما تقولونه فى العالمية ، نقوله فى العلم .

ثم نقول : لم لايجوز أن يعلم جميع المعلومات بعلم واحد ؟ وما ذكرتموه من الوجوه فى بيان أنه لايجوز أن يعلم بالعلم الواحد الا معلوما واحد : فهو معارض بدليل آخر . وهو أن العلم المتعلق بكون السواد ضد البياض مثلا ، لابد ان يكون ذلك العلم بعينه متعلقا بالبياض والسواد ، لأنه اذا لم يكن ذلك العلم المتعلق متعلقا بالسواد والبياض ، فحينئذ لايكون متعلقا بالمضادة بين السواد والبياض . بل أقصى ما فى الباب : أنه يكون متعلقا بالمضادة . ونحن لانلزم الكلام فى العلم المتعلق بالمضادة . وانما نلزم الكلام فى العلم المتعلق بمضادة السواد والبياض .

لايقال : هب أنه حصل من هذا الدليل ، أن كل معلومين يجوز (٩) أن يعلم أحدهما مع الذهول عن الآخر ، فانه يجوز أن يعلما بعلم واحد . لأنا نقول : لما ثبت أن العلم المتعلق بمضادة السواد والبياض، متعلق بالسواد والبياض معا . فلاشك أن السواد يجوز أن يعلم حال الذهول عن البياض ، فلما صار السواد والبياض معلومين بهذا العلم الواحد ، حصل أن المعلومين اللذين يجوز أن يعلم أحدهما مع الذهول عن الآخر ، فانه لايمتنع أن يعلما بعلم واحد . فثبت بهذا الدليل : أنه لايمتنع تعلق العلم الواحد بالمعلومات الكثيرة .

---

(٩) يمتنع : ب

وأما الشبهة الثالثة ـ وهى قولهم : اما ان يعلم علمه بنفسه ، أو بعلم آخر ـ قلنا : هذا وارد عليكم فى العالمية أيضا سواء بسواء . وأيضا : فلم لايجوز أن يكون العلم متعلقا بنفسه ، ثم ثانيا بذلك التعلق . فيكون هناك تعلقات مترتبة كثيره . ولابد لكم من التزام مثل هذا الكلام فى العالمية .

وأما الشبهة الرابعة ـ وهى التمسك بقوله تعالى : « وفوق كل ذى علم عليم » (١٠) فجوابها : انها معارضة بالآيات الدالة على اثبات العلم . وهى أربعة : قوله تعالى « أنزله بعلمه » (١١) « وما تحمل من أنثى ولاتضع الابعلمه (١٢) » ـ « ولا يحيطون بشىء من علمه » (١٣) « ان الله عنده علم الساعة » (١٤) .

وأما الشبه التى تمسكوا بها فى نفى قدرة الله تعالى : فنقول :

أما الجواب عن الشبهة الأولى : فهو أنه لانزاع فى أن القدرة التى فى الشاهد ، لاتصلح لخلق الأجسام ، ولا نزاع فى أنه لابد من تعليل هذا الحكم . لكن لم لايجوز تعليل هذا الحكم بخصوصية ماهية كل واحدة من تلك القدر ؟ أقصى ما فى الباب : أنه يلزم تعليل الأحكام المتساوية بالعلل المختلفة ، الا أن هذا عندكم غير ممتنع . وهذا هو الحق . لما بينا أن الأشياء المختلفة فى الماهية لايمتنع اشتراكها فى بعض اللوازم .

سلمنا : أنه لابد من تعليل هذه الأحكام المتساوية بوصف واحد

---

(١٠) يوسف ٧٦
(١١) النساء ١٦٦
(١٢) فصلت ٤٧
(١٣) البقرة ٢٥٥
(١٤) لقمان ٣٤

مشترك بينها ، ولا مشترك بينها الا كونها قدرا . فلم لايجوز أن يقال : هذه القدر (٦) مشتركة فى وصف . لأجل ذلك الوصف يمتنع خلق الجسم بها الا أن ذلك الوصف لاتندرج فيه القدرة القديمة ، وتندرج فيه جميع هذه القدر الحادثة ؟ أقصى ما فى الباب : انا لانعرف ذلك الوصف . ولكن السائل يكفيه مجرد الاحتمال . وأيضا : فهذا هو عين الدليل الذى يتمسك به أصحابنا فى جواز الرؤية . فان صح هذا الدليل ، لزمكم القطع بجواز الرؤية على الله تعالى ، وأنتم لاتقولون به .

والجواب عن شبهتهم الثانية : لم لايجوز أن يقال : تلك القدرة القديمة مخالفة لهذه القدرة التى فى الشاهد ؟ قوله : « ليست مخالفه تلك القدرة ، لهذه القدرة ، أعظم من مخالفة بعضها لبعض » قلنا : هذا فى غاية الركاكة . لاحتمال أن تكون تلك القدرة القديمة لها خصوصية ، ولا توجد تلك الخصوصية فى شىء من القدر الموجوده فى الشاهد ، فلاجرم كانت تلك القدرة صالحة لخلق الأجسام ، ولم تكن غيرها صالحة لهذا المعنى . ومع قيام الاحتمال ، بطل ما ذكرتم .

---

(٦) هذا القدر المشترك : ب

المسألة السادسة عشرة

في

كونه تعالى سميعا بصيرا

وهى مرتبة على فصلين :

الفصـــل الأول

فـــى

شرح حقيقة الابصار والاسماع

أما الابصار :

فنقول : انا اذا نظرنا الى وجه « زيد » نظرا بالاستقصاء ، ثم غمضنا العين ، فحالة التغميض نكون عالمين بتلك الصورة علما جليـا خاليا عن الشك والشبهة ، واذا فتحنا العين مرة أخرى ونظرنا اليه ، علمنا بالبداهة حصول تفرقة بين الحالتين . فهذه الحالة الزائـــدة الحاصلة عند النظر الىذلك المرئى ، أمر مغاير للعلم الذى كان حاصلا حال تغميض العين . وهذا التغاير هو الابصار . فثبت : أن الابصار أمر مغاير للعلم .

قالت الفلاسفة : لم لايجوز أن يقال : التفاو تـراجع الى أن العين تتأثر من المحسوس حال النظر اليه ؟ والذى يدل على حصول التأثير وجـــوه :

الأول : ان من نظر الى قرص الشمس نظرا شديدا بالاستقصاء ، ثم غمض عينيه ، فانه يتخيل كأن قرص الشمس حاضر فى خيـاله .

ولو اراد أن يدفع ذلك الخيال ، عجز عنه . وهذا يدل على أن الحس قد يتأثر عنا لمحسوس .

الثانى : ان من نظر الى روضة خضراء نظرا بالاستقصاء الشديد زمانا له قدر ، ثم حول حدقته الى شىء آخر أبيض اللون ، فانه لايراه أبيض اللون ، بل يرىَ لونه ممزوجا من البياض والخضرة . وما ذاك الا لأن أثر الخضرة بقى فى حدقته . فلما حـول الحدقة الى الشىء الأبيض ، امتزجت الخضرة الباقية فى حدقته بذلك البياض ، فأحس بذلك اللون على وصف الامتزاج .

الثالث : ان من نظـر الى المضىء القـوى ارتدت حدقته (١) الباصرة مقهورة . وهذا يدل على أن الحس يقبل الأثر من المحسوس .

اذا ثبت هذا فنقول : لم لايجوز أن يكـون التفاوت الحاصل بين ما اذا نظرنا الى الشىء ، وبين ما اذا غمضنا العين ، هو كون الحس متأثرا عن المحسوس . وعلى هذا التقدير وجب أن يمتنع الابصار (٢) على الله تعالى ، لأن الابصار لما كان عبارة عن هذا التأثر (٣) وهذا التأثر من صفات الأجسام . والله تعالى ليس بجسم ، وجب أن يكون الابصار ممتنعا على الله تعالى .

أجاب المتكلمون عنه : بأن الابصار ليس معناه هذا التأثر فقط . وذلك لأنا اذا فتحنا العين رأينا نصف كرة العالم دفعة واحدة . وحصول هذه الصورة العظيمة فى الجسم الصغير محال . ومن المعلوم أن موضع التأثر ليس الا نقطة الناظر ، فعلمنا : أن الابصار حالة مغايرة للعلم ، ومغايرة أيضا لتأثير الحس .

---

(١) صارت حدقته : ا
(٢) من الله : ا
(٣) التأثير : ا

قالت الفلاسفة : هب أن الابصار حالة مغايرة لهذا التأثير • لكن لم لايجوز أن بقال : هذه الحالة مشروطة بحصول هذا التأثر ، ولما كان الشرط ممتنع التحقق فى حق الله تعالى ، كان المشروط أيضا كذلك ؟

أجاب المتكلمون : بأنه لما ثبت أن الابصار حالة مغايرة لهذا التاثر ، فنحن انما نعول فى اثبات هذه الحالة لله تعالى ، على الدلائل السمعية • فان ظواهرها دالة على كونه بصيرا • ونحن متمسكون بالظواهر ، الا اذا أقام الخصم دليلا على أن الابصار مشروط بهذا التاثر ، ولما كان هذا الشرط محالا فى حق الله تعالى ، كان المشروط أيضا محالا • لكن هذا اشاره الى المعارضة ، ومن ادعاها فعليه البيان •

فهذا هو الكلام فى الابصار •

* * *

وأما الكلام فى السماع :

فقد قالت الفلاسفة : انه اذا حصل قرع أو قلع ، حصل بسببهما تموج فى الهواء • وذلك التموج سبب لحدوث الصوت • واذا وصل أثر ذلك التموج الى سطح الصماخ ، أحست القوة السامعة بذلك الأثر ، وذلك الاحساس هو السماع • فالمسموع فى الحقيقة هو ذلك الأثر الواصل الى الصماخ •

قال المتكلمون : هذا الكلام باطل ، لأن القوة السامعة ، لو كانت لاتسمع الا ما يصل الى سطح الصماخ ، لما كان الانسان بقوته السامعة يدرك أنه سمع هذا الصوت من هذا الجانب أو من ذلك الجانب ، لأنه اذا كان لايحس الا بما وصل اليه ، وجب أن لايحس بتلك الجوانب ، التى وصل منها ذلك الأثر ، كما أن القوة اللامسة والذائقة لما كانتا لا تدركان الا ما يصل اليهما ، لاجرم لاتدركان الجهة التى وصل منها

المحسوس اليهما . ولما كانت القوة السامعة تميز بين جهة وجهة ، علمنا أنها تدرك الأصوات حيث وجدت الأصوات .

فهذا هو الكلام الملخص (٤) فى حقيقة السمع والبصر .

الفصل الثانى

فى

بيان أنه تعالى موصوف بالسمع والبصر

والدليل عليه : هو أن السمع والبصر من صفات الكمال ، وضدهما من صفات النقصان . والقرآن وارد باثباتهما لله تعالى . قال الله تعالى : « اننى معكما أسمع وأرى » (٥) وقال ابراهيم لأبيه : « يا أبت لم تعبد ما لايسمع ولا يبصر » ؟ (٦) وقال الله تعالى : « لا تدركه الأبصار ، وهو يدرك الأبصار » (٧) واذا كانت النصوص الكثيرة واردة بذلك ، وجب اثباتهما لله تعالى . الا أن يقيم الخصم دلالة على أن ثبوت هاتين الحالتين مشروط بشرط ممتنع التحقق فى حق الله تعالى ، فيجب المصير الى التأويل . وتكون الدلالة اشارة الى المعارضة ، ومن ادعاها كان عليه البيان . هذا هو الذى يعول عليه فى هذا الباب

واحتج جمهور الأصحاب : بأنه تعالى حى ، وكل حى فانه يصح أن يكون موصوفا بالسمع والبصر ، وكل من صح أن يكون موصوفا بصفة ، وجب أن يكون موصوفا بتلك الصفة أو بضدها . وضد السمع والبصر هو الصمم والعمى . فثبت : أنه لابد وأن يكون البارى تعالى موصوفا بالسمع والبصر ، أو بالصمم والعمى . وهذان الوصفان من

---

(٤) المختصر : ب

(٥) طه ٤٦

(٦) مريم ٤٢

(٧) الأنعام ١٠٣

باب النقائص والآفات . وهى على الله تعالى محال . ولما امتنع كونه تعالى موصوفا بأضداد السمع والبصر ، وجب كونه تعالى موصوفا بالسمع والبصر . وهو المطلوب .

واعلم : أن هذا الدليل مبنى على مقدمات يعسر تقريرها :

اما المقدمة الأولى : فهى قوله : « كل حى يصح أن يكون موصوفا بالسمع والبصر » فنقول : أليس كل حى يصح فى الشاهد أن يكون موصوفا بالجهل والظن والشهوة والنفرة والألم واللذة ، ثم انه تعالى حى مع أنه لا يصح عليه شىء من ذلك ؟ فعلمنا : أنه لا يلزم من كونه حيا ، أن يصح عليه ما يصح على سائر الأحياء .

وتقرير القول فيه : ان ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات ، وحياته تعالى مخالفة لحياة سائر الأحياء . واذا كان كذلك ، لم يلزم من صحة السمع والبصر على سائر الأحياء ، صحتها على ذاته وحياته .

وأيضا : بتقدير ان لاتكون ذاته المخصوصة وحياته المخصوصة منافية للسمع والبصر ، لكن لم لايجوز ان يقال : ان ثبوتهما مشروط بحصول هذا التاثير ، ولما كان هذا الشرط ممتنع الحصول فى حق الله تعالى ، كان المشروط أيضاً كذلك ؟

فهذه الاحتمالات قائمة فى قولهم : انه تعالى يصح أن يكون موصوفا بالسمع والبصر .

اما المقدمة الثانية ــ وهى قولهم : كل ما يصح اتصافه بصفة ، فانه لابد وأن يكون موصوفا بتلك الصفة أو بضدها ــ

فنقول : ان أردتم بضد الصفة عدم الصفة ، كان المعنى أن كل ماصح اتصافه بصفة ، فاما أن يكون موصوفا بها ، واما أن لايكون . وهذا حق . ولكن لم قلتم : ان عدم اتصافه بتلك الصفة محال ؟ فان

هذا عين المتنازع فيه • ولا يمكن جعله مقدمة فى اثبات المتنازع • وان أردتم بضد الصفة معنى وجوديا ، منافيا لتلك الصفة على وزان المنافيات الحاصلة من السواد والبياض • فلم قلتم : ان السمع والبصر ضـــدان بهذا المعنى ؟ ولم لايجوز أن يقال : ان العمى عبارة عن عدم البصر عما من شأنه أن يبصر ، والصمم عبارة عن عدم السمع عما من شأنه أن يسمع ؟ فانتم فى هذا المقام محتاجون الى اثبات أن الصمم والعمى معنيان موجودان ، مضادان للسمع والبصر •

والفلاسفة ينازعون فيه أشد المنازعة • فانهم يقولون : تقابـل البصر والعمى ، وتقـابل الســمع والصمم ، تقابل العــدم والملكة ، لا تقـــابل الضـدين • وقــول من قـــال : ليس جعـــل العمـــى عد ما للبصر ،أولى من العكس : ظاهر البطلان • لأنه ان أريد بعدم هذه الأولوية : عدمها فى أذهاننا وعقولنا • فهذا مسلم ، الا أن هــذا لاينتج الا أن نتوقف فيه ، ولا نقطع على أحد الجانبين • وان أريـد بعدم هذه الأولوية عدمها فى نفس الأمر وفى الحقيقة • فهذا ممنـوع ولعل هذه الأولوية حاصلة فى نفس الأمر ، وان كنا لانعرف كيفية (٨) تلك الأولوية •

أما المقدمة الثالثـة – وهى ان بتقديـر أن يكون العمى والصـمم متقابلين تقابل التضاد – لم قلتم : ان كل ذات تكون قابلة للضدين بهذا التفسير ، فانه لابد أن تكون موصوفة بأحدهما ؟ ولم لا يجوز أن يقال : انه قد تكون خالية عنهما ؟ فهـم مطالبون باقامـة الدلالة على اثبات هـذه المقدمة •

ثم انا ننقض هذه المقدمة : بان الهواء خـــال عن جميع الألوان وعن جميع الطعوم ، والواحـد قــد لا يكون مريدا لأفعال أهــل الفسوق (٩) ولا كارها لها ، فبطلت هذه المقدمة •

---

(٨) كيف : ا : ب

(٩) السـوق : ب

أما المقدمة الرابعة ـ وهى قولهم : انه لا يمكن اتصافه تعالى والعمى والصمم ، لأن ذلك من صفات النقص وصفات النقص على الله تعالى محال ـ انهم عولوا فى تنزيه الله تعالى عن النقائص على الاجماع ، ثم أنهم يثبتون كون الاجماع حجة ، بظواهر الآيات والأحاديث . فصارت هذه الدلالة بالآخرة (١٠) سمعية . ثم انا نرى أن الظواهر الدالة على كونه سميعا بصيرا ، أقوى من الظواهر الدالة على أن الاجماع حجة وأكثر . واذا كان الأمر كذلك ، فبأن (١١) نتمسك فى اثبات كونه تعالى سميعا بصيرا بهذه الظواهر القوية ، ونسقط عن أنفسنا التزام تقرير هذه المقدمات الخفية المظلمة ، كان أولى . فهذا مانقوله فى هذا الباب .

واحتج المنكرون لكونه تعالى سميعا بصيرا بوجهين :

الشبهة الأولى : لو كان الله تعالى سميعا بصيرا ، لكان سمعه وبصره ، اما أن يكون قديما أو محدثا . والقسمان باطلان ، فبطل القول بكونه تعالى سميعا بصيرا . انما قلنا : انه لايجوز أن يكون قديما ، لأن العالم كان معدوما فى الأزل . ورؤية المعدوم وسمع المعدوم محال . وان التزم جاهل أن يكون المعدوم مرئيا ومسموعا ، فنقول : انه تعالى يرى العالم وقت عدمه معدوما ، اذ لو رآه موجودا ، لكان ذلك غلطا وجهلا . وهو على الله تعالى محال . ثم اذا وجد العالم فلابد وأن يراه موجودا ، والاعاد حديث الغلط . وعلى هذا التقدير ، يزلم التبدل والتغير (١) وانما قلنا : انه لايجوز أن يكون سمعه وبصره محدثا ، لأنه لو كان كذلك لصار محلا للحوادث . وهو محال .

---

(١٠) الأخيرة : ا والمراد بالآخرة : الآيات والأحاديث .
(١١) فانا : ا
(١) التغير والتجدد : ب

الشبهة الثانية ـ السمع والبصر لايحصلان الا مع تأثير الحاسة . وذلك من صفات الأجسام . وهو على الله تعالى محال .

والجواب عن الشبهة الأولى : ان السمع والبصر صفتان مستعدتان لادراك المسموعات والمبصرات عند وجودها . فالتغير يقع فى المسموع والمبصر لا فى السمع والبصر .

ولقائل أن يقول : أليس أن كون السمع والبصر مدركين للمسموع والمبصر ، موقوف على حضور المبصر والمسموع ؟ وهذا الادراك الذى هو موقوف على حضور المسموع والمبصر ، مغاير لتلك الصفة التى هى غير موقوفة على حضور المسموع والمبصر ، فيلزمكم أن يكون كون الله تعالى مدركا للمسموعات والمبصرات ، صفة متجددة .

والجواب عن الشبهة الثانية : انكم ما ذكرتم دليلا على أن الابصار والسماع مشروطان بحصول تأثير الحاسة ، بل نجد فى الشاهد أن الابصار والسماع لايحصلان الا عند هذا التأثير ، ولكن مجرد الاقتران لا يدل على الاشتراط . بدليل : أن الحياة والقدرة لاتحصلان الا عند المزاج ، ثم انا نثبتهما فى حق الله تعالى مع القطع بكونه تعالى منزها عن الجسمية والمزاج ، فعلمنا : أن مجرد المقارنة لاتدل على الاشتراط .

المسألة السابعة عشرة

في
كونه تعالى متكلما

والكلام فى هذه المسالة مرتب على فصلين :

الفصـــل الأول
فــى
حقيقة الكـــلام

اعلم (١) : أن الانسان اذا أراد أن يقول : اسقنى الماء ٠ فانهقبل أن يتلفظ بهذا اللفظ ، يجد فى نفسـه طلبا واقتضـاءا لذلك الفعل ٠ وماهية ذلك الطلب مغايرة لذلك اللفظ ٠

والذى يـدل عليـه وجـوه :

الأول : ان ماهية ذلك الطلب لاتتبدل باختلاف الأزمنة والأمكنة ٠ والالفاظ الدالة على هذا المعنى تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة ٠

الثانى : ان جميع العقلاء يعلمون بالضرورة أن قول القائل «افعل» دليل على ذلك الطلب القائـم بالقلب ٠ ولاشـــك أن الدليل مغـــاير للمدلول ٠

الثالث : ان جميع العقـلاء يعلمون بالضرورة : أن قـــول القائل « افعل » : لا يكون طلبا وأمرا ، الا عند اصطلاح الناس على هـذا

---

(١) كان يجب على المؤلف ان يذكر حد الكلام ٠ ثم يذكر لفـظ الكلام على الحقيقة ، ولفظ الكلام على المجاز ٠ وفى هذهالحـــالة يعلم المقصـــود بسهولة ٠

الموضوع . وأما كون ذلك المعنى القائم بالقلب طلبا ، فانه أمر ذاتى حقيقى لايحتاج فيه الى الوضع والاصطلاح .

الرابع : وهو أنهم قالوا : ان قولنا : ضرب يضرب : اخبار . وقولنا : اضرب لاتضرب : أمر ونهى . ولو أن الواضعين قلبوا الأمر ، وقالوا : ان قولنا ضرب يضرب : أمر ونهى .وقولنا اضرب لاتضرب : اخبار . لكان ذلك ممكنا جائزا . أما لو قالوا : حقيقة الطلب يمكن أن تنقلب خبرا ، وحقيقة الخبر يمكن أن تنقلب طلبا ، لكان ذلك محالا .

فهذه الوجوه الظاهرة دالة على أن حقيقة الطلب وحقيقة الخبر : أمر مغاير لهذه الألفاظ وهذه العبارات ، بل هذه الألفاظ وهذه العبارات ، دالة عليها معرفة لها .

اذا عرفت هذا ، فلنبحث عن ماهية هذا الطلب ، وماهية الحكم الذهنى الذى يسمى بالخبر . فنقول : (٢) هذا الطلب اما أن يكون هو الارادة ، واما أن يكون معنى مغايرا للارادة . والأول باطل ، فتعين الثانى . وهو المطلوب .

وانما قلنا : انه لايجوز أن يكون عبارة عن الارادة لوجوه :

الحجة الأولى : انه لا نزاع فى أنه تعالى أمر بايمان من يعلم أنه لا يؤمن ، ويمتنع أن يقال : انه يريد الايمان منه ، لأنه تعالى عالم الغيب . فان (٣) خلاف المعلوم ممتنع الوقوع ، وكل ما كان ممتنع الوقوع ، لايكون مراد الوقوع . فلما تحقق الأمر والطلب ، مع عدم الارادة ، علمنا : ان ماهية هذا الطلب مغايرة لماهية الارادة . وهذه النكتة هى النكتة القوية فى اثبات هذا المطلوب .

الحجة الثانية : انه قد يوجد الأمر بدون الارادة ، وقد توجد الارادة بدون الأمر . أما أنه قد يوجد الأمر بدون الارادة ، ففى صور :

---

(٢) فيكون : ا

(٣) علم بأن : ا

احداها : ان السلطان اذا أمر « زيـدا » أن يأمر عموا بشىء ، فقد يكون «زيد» كارها لصدور ذلك الفعل من «عمرو» الا أنه يأمره لأجله أن السلطان أمره بذلك . فههنا الأمر حاصل ، والارادة غير حاصلة .

ثانيها : ما ذكره أصحابنا ـ رحمهم الله ـ من أن الرجل اذا ضرب عبده ، فشكى العبد ذلك الى السـلطان ، فقـال السلطان لم ضربت عبدك ؟ فقال : انه لايطيعنى ، ثم لأجل هذا العذر قال للعبد : افعل كذا وكذا . فالأمر قد حصل ههنا . مع أنـه لايريـد اقدامه على ذلك الفعل ، لأنه لو أقدم عليه لما تمهد عذره عند السلطان .

وثالثها : انه تعالى لما أخبر عن أبى جهل وأبى لهب أنهما يموتان على الكفر . والنبى عليه السلام ـ ما كان يريد الايمان منهما لأن من نوازم صدور الايمان منهما ، دخول الكذب فى كلام الله تعالى . ومريد الشىء مريد لما هو من لوازمه ومن ضروراته . فثبت : أنه عليه السلام ما كان يريـد الايمـان منهمـا ، وكان ﷺ يأمرهمـا بالايمان ، فعلمنا : أن الأمر قد يحصل بدون الارادة . وأما أن الارادة قد تحصل بدون الأمر فظاهر . فان الانسان قد يصرح بذلك . ويقول : أريد منك أن تفعل هـذا . الا أنى لا آمرك به .

فثبت بهذه الوجوه : أن هذا الطلب القائم بالنفس والاقتضـاء الموجود فى القلب : أمر مغاير للارادة .

وأما الخبر الذهنى : فنقول : لاشك أن قولنا باللسان « قام زيد » و « ضرب عمرو » يدل على حكم ذهنى ، واسناد عقلى . وهذا الحكم الذهنى والاسناد العقلى : ظاهر أنه ليس من جنس القدرة والارادة ، انما الذى يقع فيه الاشتباه أن يقال : ان هذا الحكم الذهنى هـو الاعتقاد أو العلم . فاذا بينا بالبرهان أنه ليس الأمر كذلك ، ظهر أن

الخبر القائم بالنفس ، معنى مغاير للعلوم والاعتقدات ، ومغاير للقدر والارادات • وذلك هو المراد من الخبر القائم بالنفس •

وانما قلنـــا : ان هــذا الحكم الذهنى ليس من جنس العلوم والاعتقادات : وذلك لانى حال ما أكون عالما بان العالم ليس بقديم ، يمكننى أن أقول فى الذهن : العالم قديم • وذلك لان الذهن كمـــا يمكنه تركيب القضايا الصادقة ، فكذلك يمكنه تركيب القضايا الكاذبة • والقضايا الكاذبة الذهنية يكون ذلك الحكم الكاذب فيهـــا حاصـلا فى الذهن ، والعلم بها والاعتقاد فيها غير حاصـــل • فههنا الكلام فى القضايا الكاذبة التى يكون كذبها معلوما ، حصل الحكم الذهنى ، ولم يحصل العلم والاعتقاد • وهذا يدل قطعا : على أن الحكم الذهنى ، مغاير للعلم والاعتقاد •

فان قيل : هذا الحكم الذهنى عبارة عن فرض يفرضه الذهن ، وتقدير يقدره •

قلنا : هب أن الأمر على ما قلتم ، الا أن هذا الفرض وهـــذا التقدير ، ليس من باب العلوم والاعتقادات ، ولا من باب القـــدر والارادات ، فكان معنى مغاير لها • وهو المطلوب • وذلك لايختلف بأن سميتموه فرضا وتقديرا ، أو لاتسمونه بذلك • فثبت بما ذكرنـــا : أن الطلب الذهنى مغاير للارادة ، وأن الحكم الذهنى مغاير للعـــلم والاعتقاد •

ومن أنصف : علم أن هذا التقرير والتلخيص لم يتيسر لأحـــد ممن تقدمنـــا •

الفصـــل الثـــانى
فـــى
اثبـــات كونه تعـــالى متكلما

اعلم : أن الأمة متفقة على اطلاق لفظ المتكلم على الله تعـــالى ، الا أن هذا الاتفاق ليس الا فى اللفظ • وأما المعنى فغير متفق عليه •

أما المعتزلة : فقالوا : ان الانسان لايمكنه أن يعيش وحده ، بل ما لم يشتغل كل واحد باعانة الآخر ، لم يحصل لكل واحـــد منهم مقصوده بالتمام ، وما لم يعرف كل أحد ما فى قلب الآخر من جهات الحاجات ، لايمكنه الاشتغال باعانته . فاحتاج الانسان الى وضـــع طريق يعرف به غيره ما فى قلبه ، من فنون الحاجات . فاصطلحوا على جعل هذه الأصوات المقطعة بهذه التقطيعات المخصوصة ، معرفة لما فى قلوبهم من الأحوال . وقد كان يمكنهم وضع طريق آخر سوى هذا الطريق من الاشارة والايماء وتصفيق اليد والكتابة . الا أن هـــذا الطريق كان أسهل وأيسر .

اذا عرفت هذا فنقول : انه تعالى اذا أراد شيئا أو كره شـيئا ، خلق هذه الأصوات المخصوصة فى جسم من الأجسام ، لتدل هـــذه الأصوات على كونه تعالى مريدا لذلك الشىء المعين ، أو كارها له ، أو كونه حاكما به بالنفى أو بالاثبات . وهذا هو المراد من كونه تعالى متكلما .

وقد نازعهم اصحابنا فيه : وقالوا : انه يمتنع أن يكون متكلمـا بكلام قائم بالغير ، كما أنه يمتنع أن يكون متحركا بحركة قائمـــة بالغير ، وساكنا بسكون قائم بالغير . **وعندى :** أن هـــذه المنازعـــة ضعيفة . لأن هذه المنازعة ، **اما أن تكون فى المعنى ، أو فى اللفظ .**
أما المعنى :

فهنـــا شـيئان :

أحدهما : انه تعالى قادر عل ىخلق هـــذه الأصوات المقطعـــة بالتقطيعات المخصوصة فى جسم جمادى أو حيوانى (٤) وهذا أمر لايمكن النزاع فيه . لأن خلق هذه الأصوات والحروف فى الجســـم الجمادى أو الحيوانى ممكن ، والله تعالى قادر على كل الممكنات .

---

(٤) نباتى : ب

والثانى : ان الله تعالى جعل تلك الاصوات المخصوصة ، معرفة لكونه تعالى مريدا لبعض الاشياء وكارها لبعضها . وهذا أيضا غير ممتنع . واذا سلم هذان المقامان عن الطعن ، فقد سلمنا لهم صحة كونه تعالى متكلما بالمعنى الذى أرادوه .

وأما المنازعة فى اللفظ : فهو أن من فعل هذه الأصوات المخصوصة ـ وهى الحروف المركبة فى جسم ـ لغرض أن يعرف غيره ما يريده أو يكرهه ، فهل يسمى متكلما فى اللغة أم لا ؟ ومعلوم : أن هذا البحث بحث لغوى محض ، وليس للمعنى به تعلق البتة .

فثبت بما ذكرنا : أن كونه تعالى متكلما بالمعنى الذى يقوله « المعتزلة » مما نقول به ونعترف به ولا ننكره بوجه من الوجوه . انما الخلاف بيننا وبينهم فى أنا نثبت أمرا آخر ، وراء ذلك . وهم ينكرونه . وسنذكر ، أن ذلك الشىء ما هو ؟ وأما « الكرامية » فهم يقولون : انه تعالى يخلق الأصوات والحروف فى ذاته . وهذا يرجع الى أنه تعالى هل يجوز أن يكون محلا للحوادث أم لا ؟ وأما أصحابنا . فقد قالوا : ثبت أن الكلام القائم بالنفس معنى مغاير للقدر والارادات والعلوم والاعتقادات . وندعى : أن البارى تعالى موصوف بهذا المعنى ، وندعى : أن هذا المعنى قديم . وندعى : أنه معنى واحد ، وهو مع كونه واحدا ، أمر ونهى وخبر واستخبار ونداء .

والمعتزلة والكرامية ينازعون أصحابنا فى كل واحد من هذه المواضع الأربعة . فأولا : ينكرون اثبات معنى مغاير للاعتقادات والارادات وبتقدير تسليمه ، ينكرون كونه موصوفا به ، وبتقدير تسليمه ، ينكرون كونه قديما . وبتقدير تسليمه ، ينكرون كونه واحدا . فهذا تلخيص محل النزاع فى هذا الباب .

أما المقام الأول : وهو اثبات أن كلام النفس أمر مغاير للارادات والاعتقادات . فقد تقدم تقريره على أحسن الوجوه .

واما المقام الثانى : وهـــو أن البارى تعالى موصوف بكـــلام النفس . فالذى يدل عليه : ماثبت عندنا بالتواتر الظاهر (٥) من جميع الأنبياء والرسل عليهم السلام : أنه تعالى أمر عبـاده بكـــذا ونهاهم عن كذا وأخبرهم بكذا . ولما ثبت بالمعجزات صدق الأنبيــاء والرسل عليهم السلام ، وجب القطع بكونه تعالى آمرا وناهيا ومخبرا .

واذا ثبت هذا فنقول : هذا الأمر والنهى والخبر ، اما أن يكون من باب الألفاظ والعبارات ، واما أن يكون من باب المعانى والحقائق . فان كان الأول ، فتلك العبارات والألفاظ لابـــد وأن تكون دالة على المعانى والمدلولات . فمدلول هـــذه العبارات فى حـــق الله تعـــالى اما أن يكون هو الارادات والاعتقادات ، واما أن يكون معنى مغايرا لها . لاجائز أن تكون تلك المعانى هى الارادات والاعتقادات . لأنــــا بينا أن الأمر قد يوجد بدون الارادة . والخبر قد يوجد بدون الاعتقادات .

فثبت : أن مدلول هذه العبارات فى حق الله تعالى : معنى وراء الاعتقادات والارادات . فثبت : أنه تعالى موصوف بمعنى حقيقى . هو مدلول قوله : « افعل » وهو مغاير لارادته ، وأنه تعالى موصوف بمعنى حقيقى ، هو مدلول قوله « الحمد لله » وهو مغاير لعلمه . ونحن نسمى ذلك المعنى بالأمر الحقيقى والخبر الحقيقى . وهـــو المطلوب .

فان قيل : كيف يمكنكم أن تستدلوا بقول الأنبياء والرسل عليهم السلام على كونه تعالى متكلما ، مع أن نبوة الأنبياء ـ عليهم السلام ـ لايمكن اثباتها الا بعد العلم بكونه تعالى متكلما . **قلنا** : لانسلم أن العلم بصحة نبوة الأنبياء موقوف على العلم بكونه تعالى متكلما . وذلك لأنه

---

(٥) بالتواتر والظواهر : ا

لما ظهـرت المعجزات على وفق دعاويهم ، ثبت كونهم صادقين ، سواء علمنا كونه تعالى متكلما أو لم نعلم ذلك .

وأما المقام الثالث ـ وهو أنا ندعى ان هـذه الصفة قديمة ـ فنقول : لو كانت محدثة ، لكانت اما قائمة بـه أو بغيره ، أولا فى محـل . فان كانت قائمة به كان الله تعالى محـلا للحوادث . وهـو محال . وان كانت قائمة بغيره ، فهو أيضا محال [وان لم تكن قائمة بشىء ، أو كانت قائمة . بغيره ، أو كانت موجودة لا فى محل . فهو محال] (٦) لانا بينا : أن هذا الكلام صفة الله تعالى ونعته . ومن المحال أن تحصل صفة الشىء ونعته ، لافيه بل فى غيره . والذى يقوله المعتزلة من أنه يجوز أن يكون كلامه قائما بغيره ، فليس من هـذا الباب . وذلك لأنهم فسروا الكلام القائم بغيره بأنه يخلق اصواتـا وحروفا دالة بالوضع والاصطلاح ، على كونـه تعـالى مريدا لبعض الأشياء وكارها لبعضها . وهذا غير ممتنع البتة .

وأما نحن فى هذا المقام فقد بينا : أنه لـو خلق الفاظا دالة على الطلب وألفاظا دالة على الحكم والاسناد ، فلابد من مدلولات لتـلك الألفاظ ومفهومات . وبينا : أن الألفاظ الدالة على الطلب لايمكن أن يكون مدلولها الارادة ، والألفاظ الدالة على الخبر لايمكن أن يكون مدلولها العلم ، فلابد من صفات أخرى قائمة بذات الله تعالى ، تكون تلك الصفات مدلولة الألفاظ الدالة على الطلب ، والألفاظ الدالة على الخبر ، وتلك المدلولات يمتنع كونها مباينة عن ذات الله تعالى ، بل يجب كونها قائمة بذات الله تعالى .

فالذى يقوله المعتزلة من أنه يجوز أن يكون الحى متكلما بكـلام قائم بالغير : حق وصدق . والذى يقوله أصحابنا من أنه يمتنع أن يكون

---

(٦) ما بين القوسين : من ب

الحى متكلما بكلام قائم بالغير : حق وصدق . الا أن الكلام الذى يشير اليه المعتزلة له معنى ، والكلام الذى يشير اليه أصحابنا له معنى آخر ، والفريقان لما لم يشتغلوا بتلخيص محل النزاع ، لا جرم خفيت هـــذه المباحث والمطالب .

وأما المقام الرابع : وهو أن كلام الله تعالى واحد ، ومع كونـه واحدا ، فهو أمر ونهى وخبر . فتحقيق الكلام فيه : يرجـــع الى حرف واحد ، وهو أن الكلام كله خبر ، لأن الأمر عباره عن تعريف الغير أنه لو فعله ، لصار مستحقا للمدح ، ولو تركه لصار مستحقا للذم . وكـذا القول فى النهى . واذا كان المرجع بالكل الى شىء واحد ، وهو الخبر ، صح قولنا : ان كلام الله تعالى واحد . فهذا مجموع ما تلخص فى هذا البـــاب .

* * *

واحتج القائلون بحدوث كلام الله تعالى بالمنقول والمعقول .

اما الشبه النقلية : فمن وجوه :

الشبهة الأولى : ان القرآن ذكر . وكل ذكر : محدث . فالقرآن محدث . وانما قلنا : ان القرآن ذكر ، لقوله تعالى : « ص . والقرآن ذى الذكر » [ص ١ ـ ٢] وقوله تعالى : « وهذا ذكر مبارك أنزلناه » [الأنبياء ٥٠] وقوله تعالى : « وانه لذكر لك ولقومك » [الزخرف ٤٤] وأما أن كل ذكر محدث ، ففى سورة الأنبياء : « ما يأتيهم من ذكـــر من ربهم محدث » [الأنبياء ٢] وفى سورة الشعراء : « وما يأتيهـــم من ذكر من الرحمن محدث » [الشعراء ٥] .

الشبهة الثانية : تمســـكوا بقوله تعـــالى : « انما قولنـــا لشىء اذا اذا أردناه : أن نقول له : كن فيكون » [النحل ٤٠] وجه الاســـتدلال به من ثلاثة أوجه :

الأول : ان قوله تعالى : « انما قولنا لشىء اذا أردناه أن نقول له : كن فيكون » جملة مركبة من شرط وجزاء . والشرط هو قوله : « اذا أردناه » والجزاء هو قوله : « كن » والجزاء لابد وأن يكون متأخرا عن الشرط . فوجب أن يكون قول الله تعالى ، متأخرا عن ارادته . والمتأخر عن الغير محدث ، فوجب أن يكون قول الله محدثا .

والثانى : وهو ان الفاء فى قوله : « فيكون » فاء التعقيب . وهذا يقتضى أن يكون المكون حاصلا عقيب قوله من غير فصل ولا تراخ ، فيلزم أن يكون قوله : « كن » متقدما على المكون من غير فصل . والمقدم على المحدث بزمان واحد ، يجب أن يكون محدثا ، فيلزم أن يكون قوله « كن » محدثا .

الثالث : ان الآية صريحة فى أن قول الله تعالى : « كن » كلمة مركبة من الكاف والنون . وهما حرفان متعاقبان . فتكون هذه الكلمة محدثة ، فيلزم أن يكون قول الله محدثا .

الشبهة الثالثة : قوله تعالى : « واذ قال ربك للملائكة » [البقرة ٣٠] فكلمة « اذ » ظرف زمان وهذا يدل على أن قول الله تعالى مختص بذلك الوقت . وكل ما كان وجوده مختصا بوقت معين ، كان محدثا ، فيلزم أن يكون قوله الله تعالى محدثا .

الشبهة الرابعة : انه تعالى وصف القرآن بقوله : « كتاب أحكمت آياته ، ثم فصلت » [هود ٢] وقال أيضا : « انا أنزلناه قرآنا عربيا » [يوسف ٢٠] وهذا يدل على أن القرآن مركب من السور والآيات والحروف والعبارات ، ويدل على أن كلام الله تعالى تارة يكون عربيا وتارة يكون عبريا . وكل ذلك يدل على أنه محدث مخلوق .

الشبهة الخامسة : ان كلام الله تعالى مسموع ، ويدل عليه قوله تعالى : « وان أحد من المشركين استجارك ، فأجره حتى يسمع

كلام الله » [التوبة ٦] والذى يسمعه ليس الا هذه الحروف والأصوات . ولاشك أن هذه الحروف والأصوات محدثة ، فيلزم القطع بأن كـــلام الله تعالى محدث .

الشبهة السادسة : أجمعت الأمة على أن القرآن واحد ، وأجمعوا على أن القرآن معجزة لمحمد عليه السلام . والدليل العقلى : دل على أن المعجزات يمتنع أن تكون قديمة ، بـــل يجب أن تكون محدثة . والا لكانت المعجزة سابقة على الدعوى ، وحينئذ لايكون له اختصاص بالدعوى ، فلا يكون دليـــلا على صـــدق الدعوى . واذا ثبت أن القرآن معجز وثبت أن المعجز محدث ، ثبت ان القرآن محدث واذا ثبت أن القرآن قول واحد ، ثبت أن كل ما كان قرآنا فهو محدث .

الشبهة السابعة : ان القرآن موصوف بكونه تنزيلا ومنزلا . وذلك يقتضى كونه محدثا .

الشبهة الثامنة : صح فى الأخبار أنه عليه السلام كان يقـــول : « يارب القرآن العظيم ، ويارب طه ويس » وكل ما كان مربوبا فهـــو محـــدث مخلوق .

فهذا جملة الكلام فى الشبه النقلية .

* * *

وأما الشبه العقلية :

فمن وجـــوه :

الشبهة الأولى : ان الأمر سواء قلنا بانه عبارة عن الحـــروف والأصوات ، أو قلنا : انه معنى قائـــم بالنفس ، فانـــه يمتنع أن يكون قديما . وذلك لأنه ما كان فى الأزل مأمورا ولا منهيا ، فلو حصـــل الأمر والنهى من غير حضور المأمور والمنهى ، كان هذا سفها وجنونا . والدليل عليه : ان الواحد منا لو جلس فى بيته وحده ، ويقول : يا زيد

قم ، وياعمرو اجلس ، من غير أن يكون هناك أحد ، قضى كل عاقل بكونه مجنونا . وما كان كذلك كيف يعقل اثباته فى حق الله تعالى ؟

وكيفّ يحسن فى العقل أن يقول : « يا موسى انى أنا ربك فاخلع نعليك » [طه ١٢] مع انه لم يكن هناك موسى ، ولا أحد . وأيضا : لو كان تعالى مخبرا فى الأزل عن كيفيات الأشياء ، لكان ذلك الخبر اما أن يكون المقصود منه اخبار نفسه – وهو عبث – أو اخبار غيره ، أو لا يكون المقصود منه اخبار نفسه ولا اخبار غيره . أما اخبار نفسه فهو عبث . وأما اخبار غيره مع أنه ليس هناك غيره فهو جنون . وأما أن لايكون المقصود منه ، لا هذا ولا ذالك ، فهو محض العبث والسفه .

لايقالَ : لم لايجوز أن يقال : ان ذلك الأمر الأزلى كان أمرا فى الأزل للأشخاص الذين سيوجدون فى لايزال ، كما أنه تعالى كان قادرا فى الأزل على أن يوجد الخلق فى لايزال ؟

وأيضا : أليس أن النبى ﷺ كان يامر وينهى حال حياته كل من سيوجد بعده الى قيام القيامة ؟ فثبت : أن تقدم الأمر على المأمور ، غير ممتنع .

لأنا نقول : الأمر عبارة عن الطلب . وتحقق وجود الطلب مع أنه ليس هناك من يطلب منه شىء : محالٌ فى العقول . بل العزم على الطلب قد يتقدم على الطلب . مثل أن الواحد منا اذا علم أنه سيوجد له ولد ، فانه فى الحالَ يعزم على أنه اذا وجد له ذلك الولد ، فبعد وجوده يطلب منه تحصيلَ العلم والأدب . فاما أن يقال : انه قبل وجود الولد ، يطلب منه تحصيلَ العلم والأدب ، فهذا البتة غير معقول .

وأما أن قوله بأن النبى عليه السلام كان يامر حال حياته وينهى كل من يوجد بعده إلى قيام القيامة .

فنقول : هــذه مغالطــة . وذلك لأن النبى ﷺ [مـا كـان له أمر ونهى على الخلق ، بل هو عليه السلام] كان يخبرنا : (٧) أن أولئك الذين سيوجدون بعدى يحدث الله عليهم حال وجودهم وكمال عقلهم ، أنواعا من الأمر والنهى . وذلك الاخبار انما حسن من الرسول عليه السلام لأنه حضر هناك من يسمع ذلك الخبر ، ويبلغه الى الذين سيوجدون بعد ذلك . أما فى الأزل فليس هناك أحد البتة يسـمع ذلك الخبر ، ويبلغه الى الذين سيوجدون بعد ذلك . فظهر أن هـذا المثـال مغالطه محضة .

الشبهة الثانية : انه سبحانه وتعالى أخبر بلفظ الماضى فى مواضع كثيرة من القرآن . كقوله : « انا أرسلنا نوحا » [نوح١] و « انا أنزلناه فى ليلةالقدر » [القدر ١] و « ان الذين كفروا . سواء عليهم أأنذرتهم ، أم لم تنذرهم . لايؤمنون » [البقرة ٦] فلو كان هذا الاخبار قديمـا أزليا ، لكان قد أخبر فى الأزل عن شىء مضى قبله . وهذا يقتضى أن يكون الأزل مسبوقا بغيره ، وأن يكون كلام الله تعالى كذبا ، ولما كان كل واحد منهما محا لا، علمنا : أن هذا الاخبار يمتنع كونه أزليا .

الشبهة الثالثة : ان كلام الله تعالى لو كان قديما أزليا ، لكـان باقيا أبديا . لأن ما ثبت قدمـه يمتنع عدمـه ، فيكون قوله تعـالى لـ « زيد » : « صل » باقيا ، بعد أن صلى زيد صلاة الصبح ، وبعـد أن مات ، وبعد أن قامت القيامة . وهكذا يكون باقيا أبد الآباد ودهر الداهرين ، ومعلوم أن ذلك على خلاف المعقول ، فانه تعالى اذا أمـر عبده بفعل من الأفعال فاذا أتى ذلك العبد بذلك الفعل ، لم يبق ذلك الأمر متوجها عليه . واذا ثبت أن ذلك الأمر قد زال ، ثبت أنه كان محدثا لا قديما .

---

(٧) كان يخبرنا : ا

الشبهة الرابعة : أجمعت الأمة على أن النسخ حق ، والنسخ عبارة اما عن ارتفاع الحكم بعد ثبوته ، واما عند انتهائه . وأيا ما كان ، فهو يقتضى زوال ذلك الأمر وذلك الخطاب بعد ثبوته . وكل مازال بعد ثبوته ، لم يكن قديما . لأن ما ثبت قدمه ، استحال عدمه .

الشبهة الخامسة : لو كان كلام الله قديما أزليا ، لكان تعلقه بمتعلقاته ثابتا له لذاته . ولو كان كذلك لكان عام التعلق بكل ما يصح تعلقه به ، ولما كان من مذهبكم أن الحسن والقبح لايثبتان الا بالشرع ، فاذن كل ما كان مأمورا لايمتنع أن يكون منهيا . وكل ما كان منهيا ، لايمتنع أن يكون مأمورا . فيلزم تعلق أمر الله تعالى بجميع الأشياء ، وتعلق نهيه بجميعها . ويلزم أن تكون جميع الأشياء مأمورة منهية حسنة قبيحة . وكل ذلك محال . فثبت : أن كلام الله يمتنع أن يكون أزليا .

* * *

والجواب : أما جميع الشبه السمعية .

فالجواب عنها : شيء واحد . وهو أن تصرف كل تلك الوجوه الى هذه الحروف والأصوات . فانا معترفون بأنها محدثة . وعندهم القرآن ليس الا ما تركب عن هذه الحروف والأصوات ، فكانت الدلائل التى ذكروها دالة على حدوث هذه الحروف والأصوات . ونحن لا ننازع فى ذلك . وانما ندعى قدم القرآن ، بمعنى آخر (٨) . فكانت كل هذه الشبهة ساقطة عن محل النزاع .

وأما الجواب عن الشبه العقلية :

* * *

فالجواب عن الشبهة الأولى : هو أنها معارضة بالقدرة . فانها صفة تقتضى صحة الفعل ، ثم انها كانت ثابتة فى الأزل مع أن الفعل

---

(٨) ماهو المعنى الآخر ؟

كان ممتنعا . فلم لايجوز أن يقال : الأمر عبارة عن الصفة المقتضية لطلب الفعل ، ثم انها كانت ثابتة فى الأزل ، مع أن طلب الفعل كان فى الأزل محالا ؟

والجواب عن الشبهة الثانية : انه تعالى كان عالما فى الأزل بأنه سيخلق العالم ، ثم لما خلقه فى لايزال ، صار العلم متعلقا بأنه قد خلقه فى الماضى . ولما لم يقتض هذا حدوث هذا العالم وتغيره ، فكذا فى الخبر .

والجواب عن الشبهة الثالثة والرابعة : هو ان قدرته تعالى كانت متعلقة من الأزل الى الأبد بايجاد العالم ولما أوجد العالم لم يبق ذلك التعلق ، لأن ايجاد الموجود محال . ولما زال هذا التعلق ، ولم يقتض ذلك حدوث قدرة الله تعالى ، فكذا القول فى الكلام .

والجواب عن الشبهة الخامسة : ان قدرة الله تعالى لها صلاحية التعلق بايجاد كل الممكنات ، ثم انها تعلقت بايجاد البعض دون البعض ، مع أن هذه القدرة قديمة . واذا عقل ذلك فى القدرة ، فلم لايعقل مثله فى الكلام ؟

فهذا جملة الكلام فى هذه المسألة .

المسألة الثامنة عشرة

في

بقاء الله تعالى

والكلام فيه مرتب على فصلين :

الفصل الأول
في
حقيقة البقاء

اعلم : أن الشىء اذا كان معدوما ، ثم صار موجودا . فوجوده في الزمان الأول هو الحدوث ، ثم وجوده فى الذى بعد ذلك هو البقاء .

وأكثر المحققين اتفقوا على أن الحدوث لايمكن أن يكون صفة زائدة على ذات الحادث . وأما البقاء . فقد اختلفوا فى أنه هل هو زائد على ذات الباقى أم لا ؟ فذهب « القاضى أبو بكر » و « امام الحرمين » ــ من أصحابنا ــ وجمهور معتزلة البصرة الى أن كون الباقى باقيا ، ليس صفة زائدة على الذات . وذهب « الشيخ أبو الحسن الأشعرى » وأكثر أتباعه ، وجمهور معتزلة بغداد ، الى أنه صفة زائدة على الذات .

واعلم : أن فى هذه المسألة أبحاثا ثلاثة :

البحث الأول : ان استمرار الذات . هل هو مفهوم زائد على الذات أم لا ؟

فقال قوم : انه مفهوم زائد على الذات . وذلك لأن الذات كانت حاصلة فى الزمان الأول ، ولم يكن استمرار الذات حاصلا فى الزمان

الأول . فلما حصل فى الزمان الثانى حصل الذات وحصل استمرار الذات . وهذا يقتضى أن يكون استمرار الذات مغايرا لنفس الذات .

وعلى هذا الكلام اشكال . وهو أنه كلما صدق على الذات أنها صارت مستمرة بعد أن لم تكن كذلك ، صدق عليها أنها كانت متجددة فى الزمان الأول ، ثم فى الزمان الثانى صارت غير متجددة ، فقد صارت غير (١) متجددة ، بعد أن كانت موصوفة بأنها متجددة ، فيلزم أن يكون حدوثها وتجددها صفة زائدة على ذاتها . وهذا محال . لأنه لو كان الحدوث صفة زائدة ، لكانت تلك الصفة حادثة ، ويلزم التسلسل .

وقال آخرون : استمرار الذات ليس صفة زائدة على الذات . وذلك لأن العدم يوصف بالاستمرار ، فلو كان الاستمرار وصفا ثابتا ، لزم اتصاف النفى بالصفه الثابتة . وذلك محال .

البحث الثانى : هو ان الجوهر فى الزمان الثانى ، هل يحتاج الى معنى يقتضى وجوده فى الزمان الثانى أم لا ؟

فمن الناس من أثبته وسماه بالبقاء . والحق : أنه محال : ويدل عليه وجوه :

الحجة الأولى : ان وجود الجوهر فى الزمان الثانى ، غير وجوده فى الزمان الاول . لكن وجوده فى الزمان الأول كان غنيا عن هذا العرض . فوجوده فى الزمان الثانى يجب أن يكون غنيا عنه . لأن حكم الشىء الواحد ، يمتنع أن يتبدل بالحاجة والاستغناء .

الحجة الثانية : وجود الجوهر فى الزمان الثانى ، لو كان معللا بهذا العرض ، لكان هذا العرض مؤثرا فى ايجاد الموجود . وهو محال .

---

(١) فقد زال عنها كونها : ب

الحجة الثالثة : لما كان العرض محتاجا فى تحققه وثبوته (٢) الى جوهر ، امتنع كون الجوهر محتاجا فى وجوده الى شىء من الأعراض ، والاوقع الدور ٠

الحجة الرابعة : شرط قيام البقاء بالجوهر : حصول الجوهر فى الزمان الثانى ، فلو كان حصول الجوهر فى الزمان الثانى ، معللا بالبقاء ، لزم الدور ٠ وهو محال ٠

واحتج مثبتو البقاء بهذا التفسير ٠ فقالوا : الجوهر حصل فى الزمان الثانى ، مع جواز أن يصير معدوما ٠ والجائز مفتقر الى المخصص ، ويستحيل أن يكون ذلك المخصص الا البقاء ٠ فكان القول بوجود البقاء حقا ٠

وهذا الكلام مبنى على مقدمات :

المقدمة الأولى : ان الجوهر حصل فى الزمان الثانى ٠ والخلاف فيه مع « النظام » ـ كما يقال ـ فانه زعم : أن الجسم متجدد حالا بعد حال ٠ **والدليل على كون الجوهر جائز البقاء لذاته** : ان كون ماهيته قابلة للوجود ، أمر من لوازم الذات ٠ فتكون هذه القابلية حاصلة أبدا ٠ واذا كان كذلك ، كان جائز الوجود فى الزمان الثانى والثالث ٠ وذلك يقتضى كون الجسم جائز البقاء ٠ واعلم : أن هذا الكلام متين ٠ الا أنه يلزم عليه صحة بقاء الأعراض ٠

المقدمة الثانية : ان الجوهر فى الزمان الثانى ، جائز العدم ٠ وزعم قوم ٠ أنه بعد حدوثه ، يمتنع عليه العدم ٠ والدليل على كونه جائز العدم : أن ماهيته قبل وجوده ، كانت موصوفة بالعدم ٠ فثبت :

---

(٢) وبقائه : أ

ان هذه الماهية قابلة للعدم ، وهذه القابلية من لوازم هذه الماهية . فهذه الماهية قابلة للعدم أبدا . وهذا يقتضى كون الجسم جائز العدم فى الزمان الثانى .

المقدمة الثالثة : لما ثبت أن الجسم حصل فى الزمان الثانى ، مع جواز أن يصير معدوما . فالجائز لابد له من المقتضى . وذلك المقتضى اما أن يكون أمرا عدميا أو وجوديا . وعلى التقديرين فاما أن يكون مختارا أو موجبا . فهذه أقسام أربعة :

القسم الأول : أن يقال : انه انما بقى لأن الفاعل المختار ما أعدمه . وهذا قول من قال الاعدام بالقدرة جائز ـ وهو أحد قولى « القاضى أبى بكر » من أصحابنا . وقول « أبى الحسن الخياط » من قدماء المعتزلة . وهو قول « محمود الخوارزمى » من متأخرى المعتزلة ـ ومن الناس من انكر ذلك . وقال : القدرة صفة مؤثرة ، والعدم نفى محض فاسناد العدم الى القدرة محال .

والقسم الثانى : أن يقال : انه انما بقى . لأن له ضدا متى وجد ، لزم من وجوده عدمه . واذا لم يوجد ذلك الضد ، لزم بقاءه . وهذا مذهب « أبى على » و « أبى هاشم » و « القاضى عبد الجبار بن أحمد » من المعتزلة . وزعموا : أن ذلك الضد هو عرض يخلقه الله تعالى لا فى محل ، ويسمونه بالبقاء .

وجمهور أصحابنا أبطلو هذا القول من وجهين :

الحجة الأولى : ان المضادة حاصلة من الجانبين ، فليس انقطاع الباقى لطريان الحادث ، أولى من اندفاع الحادث ، لوجود الباقى . وقالوا : بل اندفاع الحادث لوجود الباقى أولى . وذلك لأن الحادث أضعف من الباقى ، بدليل : أن الحادث لايوجد الا عند المقتضى ، والباقى يبقى بدون المقتضى . وذلك يدل على أن الباقى أقوى .

الحجة الثانية : ان طريان الضد الحادث مشروط بزوال الضد الباقى ، فلو كان زوال الضد الباقى معللا بطريان الضد الحادث ، لزم الدور . وهو محال .

والقسم الثالث : ان يقال : الجوهر انما بقى لأن الفاعل المختار ، يبقيه . قالوا : وهذا أيضا محال . وذلك لأن ايجاد الموجود ، وتحصيل الحاصل محال .

والقسم الرابع : وهو أنه انما بقى لانه قام بالجوهر فى الزمان الثانى ، أعراض مقتضية لبقاء ذلك الجوهر . ثم نقول : ذلك العرض ، اما أن يكون هو من الأعراض المشهورة ـ وهى الألوان والطعوم والروائح والارادات والقدر وأمثالها ـ واما أن يكون عرضا زائدا عليها مغايرا لها .

والأول باطل لوجهين :

أحدهما : ان لكل واحد من هذه الأعراض حكما خاصا . فالحركة توجب المتحركية ، والعلم يوجب العالمية . فلو اقتضت أيضا كون الجوهر باقيا ، لزم أن يصدر عن العلة الواحدة : حكمان مختلفان . وذلك محال .

والثانى : هو أنه ليس تعليل بقاء الجوهر ببعض هذه الأعراض ، أولى من تعليل بقائه بالباقى . فيلزم أن يكون بقاؤه معللا بكل هذه الأعراض ، فيلزم تعليل الحكم الواحد بالعلل الكثيرة . وهو محال . ولما بطلت كل هذه الاقسام ، ولم يبق الا ان يعلل استمرار الجوهر بعرض زائد على هذه الأعراض ، وجب الاعتراف به . وذلك هو البقاء .

والجواب : أنتم لما أثبتم البقاء ، لايمكنكم أن تقولوا : ان البقاء علة لذات الجوهر . ويدل عليه وجوه :

الأول : ان ذات الجوهر كان موجودا قبل ذلك . فلو كان البقاء علة له ، لكان هذا تحصيلا للحاصل . وهو محال .

والثانى ـ ان البقاء لايبقى ٠ فلو كان البقاء علة لذات الجوهر ، لزم من تجدد العلة ، تجدد المعلول ٠ فيلزم أن لايبقى الجوهر فى الزمان الثـانى ٠

والثالث : هو ان البقاء عرض مفتقر الى الجوهـر ٠ فلو كـان الجوهر معللا به ، لزم الدور ٠ وهو محال ٠ وأنتم اذا أثبتم البقاء ، لابد أن تقولوا : انه علة لا لذات الجوهر بل لكونه باقيا ٠ وهو حكم متجدد رائد على الذات ٠ واذا كان الأمر كذلك ، فلم لايجوز اسناد هـذا الحكم المتجدد الى الفاعل المختار ٠ وعلى هذا التقدير لا يلزم ايجاد الموجود لأن الواقع بالفاعل المختار هو هذا الحكم المتجدد ، لا أصل الذات ٠ وعلى هذا التقدير يسقط ما ذكرتموه من الاستدلال ٠

الفصـل الثـانى
فـى
بقاء البارى سبحانه وتعالى

اكثر أصحابنا قالوا : البقاء صفة قائمة بذات الله تعالى ، تقتضى كونه باقيا ٠ وهذا عندنا باطل ٠ ويدل عليه وجهان :

الحجة الأولى : انا قد بينا أن ذاته تعالى واجبة الوجود لذاته ، من حيث هى هى ، وواجب الوجود لذاته ، لايكون واجب الوجـود لغيره ٠ فاستحال أن يقال : انه تعالى انما بقى لبقاء قائم به ٠

الحجة الثانية : انه تعالى لو كان باقيا ببقاء ، لكان ذلك البقاء باقيا ببقاء ٠ فاما أن يكون ذلك البقاء باقيا لذاته ، أو لغيره ٠

فان كان باقيا لذاته ، والذات باقية لأجله ، فحينئذ يكون البقاء موجودا باقيا لذاته ، وتكون الذات باقية تبعا لذلك البقاء ٠ والمستقل

أولى بأن يكون ذاتا ، والتابع أولى بأن يكون صفة . وحينئذ تصير الذات صفة ، والصفة ذاتا . وهو محال .

وأما ان قلنا : البقاء باق لأجـــل شيء غيره . فذلك الغير ان كان هو الذات لزم الدور ، لأن بقاء البقاء تبع لبقاء الذات . والذات تبع لبقاء البقاء . وان كان متأخرا (٣) كان الكلام فيه ، كما في الأول فيلزم التسلسل . وهو محال .

فهذا تمام الكلام فى هذه المسألة .

ولمثبتى البقاء اختلافات فى كيفية بقاء صفات الله تعالى وشيء من تلك الأقاويل ، لا يتوجـه على هـــذه النكتة ، التى لخصناها . وبالله التوفيق .

---

(٣) شيئا آخر : ب

المسألة التاسعة عشرة

فى

أن الله تعالى مرئى

والكلام فيه مرتب على فصول :

الفصـــل الأول

فـــى

المقدمتين اللتين يجب تقديمهما ٠

وهما اثنتان :

الأولى : فى تفسير قولنا الله تعالى مرئى أم لا ؟

اعلم : أنا بينا فى مسألة السمع والبصر : أن الابصار حالة زائدة على العلم ، وعلى تأثر الحاسة ٠ وبينا أيضا : أن ذاته تعالى ذات مخالفة لسائر الذوات ٠ فالمراد من قولنا : ان الله تعالى هل يصح أن يرى ؟ هو أنه هل تمكن حالة فى الانكشاف والظهور ، نسبتها الى ذاته المخصوصة ، كنسبة الحالة المسماة بالابصار والرؤية ، الى هذه المرئيات ، أم لا ؟

المقدمة الثانية : اعلم : أنا بينا أنه ــ سبحانه وتعالى ــ منزه عن أن يكون جسما وجوهرا ، ومختصا بمكان وحيز ٠ ثم انا ندعى أن هذا الشىء الموصوف بهذه الصفات يمكن رؤيته ٠ وهذا القول يخالفنا فيه كل من ليس على مذهبنا ٠ أما الفلاسفة والمعتزلة ٠ فذلك ظاهر ٠ وأما الكرامية والمجسمة ٠ فهم انما يسلمون جواز رؤية الله تعالى ،

لاعتقادهم أنه جسم وفى مكان . وهم متفقون على أنه تعالى لو لم يكن جسما ، ولم يكن فى مكان ، فانه يمتنع وجوده ، فضلا عن رؤيته .

اذا عرفت هذا ، فنقول : القول بامتناع رؤية هذا الموجود . أما أن ندعى فيه : أنه معلوم بالبداهة ، أو ندعى فيه : انه معلوم بالاستدلال .

أما دعوى البداهة فباطلة . ويدل عليه وجوه :

الحجة الأولى : ان البديهى متفق عليه بين العقلاء . وهذا غير متفق عليه . فلا يكون بديهيا .

الحجة الثانية : انا اذا عرضنا على عقولنا : رؤية هذا الموجود ، بالتفسير الذى لخصناه ، وعرضنا على عقولنا : أن الواحد نصف الاثنين ، لم نجد القضية الأولى فى قوة هذه الثانية .

الحجة الثالثة : ان حكم الوهم . والخيال فى معرفة الله تعالى ، اما أن يكون مقبولا أو لايكون مقبولا . فان كان مقبولا لايمتنع اثبات ذات منزهة عن الكمية والكيفية والجهة . والمعتزلى يسلم أن ذلك باطل . وان لم يكن مقبولا ، لم يكن حكم الوهم بأن ما كان منزها عن الجهة ، كان غير مرئى : واجب القبول . لأن الوهم والخيال لما صار كل واحد منهما مردود الحكم فى بعض الأحكام ، لم يبق الاعتماد عليهما فى شىء من المواضع .

وبالجملة : فان كان حكم الوهم حقا ، كان الحق مع المجسم . وان كان مردودا ، كان الحق معنا . أما المعتزلى ، فانه يرد حكمه فى اثبات التجسيم والجهة ، ويقبل حكمه فى مسالة الرؤية . فكان كلامه متناقضا .

فثبت بما ذكرنا : أن من نفى الرؤية بالوجه الذى ذكرناه ، لابد أن يعول فى نفيها على الدليل ، لا على ادعاء الضرورة ٠

وانما قدمنا هذه المقدمة ، لأن هؤلاء المعتزلة فى أول الأمر يلتزمون الاستدلال ، وفى آخر الأمر عند العجز عن تمشية الدليل ، كأنهم يسرعون فى ادعاء الضرورة ٠ فقدمنا هذه المقدمة ، صونا للكلام عن هذا الخبط ٠

الفصل الثانى
فى
حكاية ما قيل فى هذه المسألة من الدلائل العقلية ، وذكر المباحث فيها

اعلم : أن جمهور الأصحاب عولوا فى اثبات أنه تعالى يصح أن يرى على دليل الوجود ٠ وأما نحن فعاجزون عن تمشيه ، ونحن نذكر ذلك الدليل ، ثم نوجه عليه ما عندنا من الاعتراضات ٠

قالوا : ثبت ان الجوهر يصح أن يرى ، واللون يصح أن يرى ، والجواهر والألوان تشتركان فى صحة الرؤية ٠ وهذه الصحة حكم حادث ، فلابد لها من علة ٠ والحكم المشترك يجب تعليله بعلة مشتركة ، لامتناع تعليل الأحكام المتساوية بالعلل المختلفة ٠ والمشترك بين الجواهر والأعراض ، اما الحدوث واما الوجود ٠ لا جائز أن تكون علة هذه الصحة ، هى الحدوث ٠ لأن الحدوث عبارة عن وجود حاصل ، وعدم سابق ٠ والعدم لايجوز أن يكون جزءا من المقتضى ٠ واذا سقط العدم عن درجة الاعتبار ، لم يبق الا الوجود ، والوجود مشترك فيه بين الشاهد والغائب ، فاذن وجود الله تعالى علة صالحة لصحة رؤيته ٠ واذا حصلت العلة ، حصل الحكم لا محالة ٠ فوجب القول بصحة رؤيته ٠ هذا حاصل الكلام فى هذا الباب ٠

ولقائل أن يقول :

(**السؤال الأول**) : صحة الرؤية حكم عدمى ، والحكم العدمى لايجوز تعليله .

وانما قلنا : ان صحة الرؤية حكم عدمى : لأن الصحة حكم عدمى ، واذا كانت الصحة أمرا عدميا ، كانت صحة الرؤية أمرا عدميا (١) .

وانما قلنا : الصحة أمر عدمى لوجهين :

الأول : الدلائل الكثيرة المذكورة فى مسالة حدوث الأجسام ، على أن الصحة والامكان يمتنع أن يكون صفة موجودة .

والثانى : ان الصحة لو كانت صفة موجودة ، فلاشك أن العالم قبل وجوده ، صحيح الوجود . وكانت تلك الصحة صفة موجودة أيضا ، فيستدعى موصوفا موجودا . وذلك يوجب القول بقدم العالم . وهو محال . فثبت : أن الصحة ليست صفة ثابتة ، ولا حالة ثبوتية البتة . وانما قلنا : ان الصحة لما لم تكن حكما ثابتا ، امتنع كون صحة الرؤية حالة ثابتة . وذلك لأن صحة الرؤية صحة مخصوصة بكيفية مخصوصية ، ولما كان أصل الصحة غير ثابت ، امتنع أن تكون كيفيتها وصفتها ثابته ، لامتناع قيام الثابت بالنفى المحض . فثبت : أن صحة الرؤية ليست صفة ثابتة ولا حكما ثابتا . واذا ثبت هذا ، امتنع تعليل هذه الصحة ، لأن التعليل عبارة عن تاثير أمر فى أمر ، والعدم نفى محض وسلب صرف ، فيمتنع أن يكون علة ومعلولا .

السؤال الثانى :

هب أن صحة الرؤية حكم ثابت ، فلم قلتم : ان كل حكم ، فانه يجب تعليله . والدليل عليه : اتفاق المتكلمين على أن من الاحكام ما يعلل ، ومنها ما لا يعلل . ولذلك فان صحة المعلوميه (٢) والمذكورية

---

(١) وجب القول بكون صحة الرؤية حكما عدميا : ب

(٢) صحه المرئية والمعلومية : ب

والمخبرية ، لا تعلل . لأن هذه الأحكام ثابتة فى المعدومات ، والعدم لا يصلح للعلية ـ على ماقررتموه فى دليكم ـ وأيضا : القدر فى الشاهد لاتصلح لخلق الجسم ، فهى مشتركة فى هذا الحكم . ولايمكن تعليل هذا الحكم بكونها قدرا ، والالزم أن لاتصلح القدرة القديمة لخلق الجسم ، ولا يمكن تعليل هذا الحكم بكونها قدرا حادثة ، لأنكم بينتم فى دليلكم أن الحدوث لايصلح أن يكون علة ، ولا أن يكون جزء علة . فثبت ان هذا الحكم المشترك فيه بين هذه القدرة : غير معلل بشىء أصلا .

السؤال الثالث : سلمنا أن صحة الرؤية حكم ثابت . وان كان حكما عدميا ، لكن الحكم العدمى يجب تعليله . لكن لانسلم أن صحة الرؤية حكم مشترك بين الجوهر والعرض . وذلك لأن صحة كون السواد مرئيا ، مخالفة لصحة كون البياض مرئيا . والدليل عليه : أنه يمتنع قيام كل واحدة من هاتين الصحتين مقام الأخرى ، بدليل : أن الجوهر يمتنع أن يرى سوادا ، والسواد يمتنع أن يرى جوهرا . ولو تساوت الصحتان لقامت كل واحدة منهما مقام الأخرى .

لايقال : هب أن هاتين الصحتين نوعان مختلفان فى النوعية ، لكنهما مشتركان فى جنس واحد ، وهو كونه صحة الرؤية . وهذا الحكم واحد ، بحسب الوحدة الجنسية . وحينئذ يعود التقريب .

لأنا نقول : انه لا نزاع فى أن الأحكام المختلفة بحسب النوعية ، وان كانت متحدة فى الجنس ، فانه يجوز تعليلها بعلل مختلفة فى الماهية . والدليل عليه : ان المتحركية والساكنية والعالمية والقادرية ، وان كانت مختلفة بحسب الوحدة النوعية ، لكنها متحدة بحسب الوحدة الجنسية . فانها بأسرها صفات وأحوال . ثم انها مع ذلك تعلل بعلل مختلفة فى الماهية والحقيقة . فثبت : أن هذا غير ممتنع .

السـؤال الرابـــع :

هب أن صـــحة رؤية الجوهر وصـحة رؤية العـرض ، حكمان متماثلان . لكن لم لايجوز تعليل الحكمين المتماثلين بعلتين مختلفتين ؟

والذى يدل عليه وجوه :

الأول : ان الأشياء المختلفة لايمتنع اشتراكها فى لوازم متساوية والدليل عليه : أن المختلفين يشتركان فى صحة الاختلاف . فانه كما أن هذا مخالف لذاك ، فذاك مخالف لهذا . فمسمى الاختلاف مشترك فيه . وكذا القول فى الضدين .

والثانى : وهو أن السواد بخصوص كونه سوادا ، يصح ان يكون معلوما . وكذا البياض بخصوص كونه بياضا ، يصح أن يكون معلوما . وهذه أحكام متساوية معللة بخصوصيات هذه الماهيات . وهى مختلفة .

الثالث : وهو ان الماهيتين اذا اشتركتا من وجـه ، اختلفتا من وجه آخر . ولاشك أن مابه الاشتراك ، مغاير لما به الامتياز .

اذا ثبت هذا فنقول : اما أن لاتكون بين الاعتبارين ملازمة أصلا ، واما أن يكون كل واحد منهما مستلزما للآخر ، واما أن يكون مابـــه المشاركة مستلزما لمابه الممايزة ، واما أن يكون بالعكس .

والقسم الأول باطل . والا لا نفك كل واحد من هذين الاعتبارين عن الآخر ، وحينئذ لا يحصل من مجموعهما حقيقة واحدة . هـــذا خلف . والثانى والثالث : أيضا باطل . اذ لو كان ما به الاشـــتراك مستلزما لما به الامتياز ، لما كان ما به الامتياز موجبا للمايزة . وذلك محال ، فلم يبق الا القسم الرابـع . وهـو أن يكون مابـه الممايزه ، مستلزما لما به المشاركة . وهذا يقتضى الجزم بتعليل الاشياء المتساوية بالعـلل المختلفة .

الرابع : لو وجب تعليل الحكم المشترك بوصف مشترك ، لكان صحة كونه موصوفا بذلك الوصف المشترك ، معللة بوصف آخر مشترك فيه . والكلام فيه كما فى الأول فيلزم التسلسل . وهو محال . فعلمنا : أنه لابد من انتهاء تعليل الأحكام المشتركة الى خصوصيات الماهيات . وحينئذ يلزم تعليل الأحكام المتساوية بالماهيات المختلفة .

لايقال : الدليل على أن تعليل الأحكام المتساوية بالعلل المختلفة لايجوز . وذلك لأن هذا الحكم لما كان معللا بهذه العلة لذاته ، والحكم الثانى مساويا للحكم الأول فى الماهية . والمتساويان فى الماهية يجب استواؤهما فى اللوازم ، فيلزم أن يكون الحكم الثانى مستندا الى ما يماثل تلك العلة . فثبت : أن الحكمين المتساويين يجب تعليلهما بعلتين متماثلتين .

لأنا نقول : ان صح هذا الكلام ، لزم تعليل جميع الأحكام المتماثلة بعلة واحدة بالشخص . لأن كون هذا الحكم معللا بهذه العلة المعينة ، أمر ثبت له لذاته ، والحكم المماثل له ، مساو له فى تمام الماهية . فيلزم فى مثل ذلك الحكم : أن يكون معللا بعين تلك العلة . وبالاتفاق هذا باطل . وكذا ما ذكرتموه .

ثم نقول : لم لايجوز أن يقال : اسناد هذا الحكم الى هذه العلة ، ليس متولدا من ذات الحكم ، بل العلة المخصوصة لذاتها توجب ذلك الحكم ، ولما حصل ذلك الحكم بتلك العلة ، وجب اسناده الى تلك العلة ، لا لأن ذاته يوجب الاسناد اليها ، بل لأجل أن تكون العلة مستلزمة له ، فوجب اسناده اليها . وهذا كلام دقيق ، لابد من التأمل فيه .

والسؤال الخامس :

هب أنه لابد لهذا الحكم المشترك من علة مشتركة فيها ، فلم قلتم :

انه لامشترك بين الجوهر والعرض الا الحدوث والوجود ؟ وما الدليل على هذا الحصر ؟ وعــدم العلم بالشيء ، لا يدل على عــدم الشيء ، والسبر والبحث لايفيــد الا الظن الضعيف . ثـم نقول : ههنا مشترك آخر ، وهو كون الشيء ممكن الوجود لذاته .

لايقال : الامكان لايصلح علة للرؤية . ويدل عليه وجوه :

الأول : ان الامكان عدمى ، فلا يصلح للعلية .

الثانى : ان الامكان قائم فى المعدومات ، ولا يصح رؤيتها .

والثالث : لو كان الامكان علة للرؤية ، لزم صحة رؤية جميــــع الممكنات والخصم لايقول به .

لانا نقول : نحن انما ذكرنا الامكان للقدح فى قولكم : انه لامشترك بين الجوهر والعرض ، الا الحدوث والوجود ، لا لبيان أن نجعله علة لصـــحة الرؤية .

وأيضا : فنحن نبحث عن الوجوه التى ذكرتم .

أما الأول : فنقول : صحة الرؤية عبارة عن علة امكان الرؤية ، فان كان الامكان عدميا ، كانت صحة الرؤية أيضـــا عدمية . ولايبعد تعليل حكم عدمى بعلة عدمية .

وأما الثانى : فلم لايجوز أن تكون صحة (٣) علة الرؤية للمجموع الحاصل من الامكان والوجود ؟

وأما الثالث : فهو ان الخصم اخطا فى قوله : لايمكن رؤية بعض الممكنات . ولكن لم يحصل لكم من هذا البرهان صحة رؤية الله تعالى .

---

(٣) صحة الرؤية : ا

السؤال السادس :

هب أنه لامشترك الا الحدوث والوجود . فلم لايجوز أن تكون العلة هى الحدوث ؟ قوله : « الحدوث ماهية مركبة من العدم السابق ، والوجود الحاضر فاذا سقط العدم عن درجة الاعتبار ، لم يبق الا الوجود الحاضر »

قلنا : لانسلم أن الحدوث عبارة عن الوجود الحاضر والعدم السابق ، بل الحدوث عبارة عن الوجود الحاضر المسبوق بذلك العدم السابق . فلم قلتم بأن كونه مسبوقا بالعدم نفس العدم ؟ والدليل عليه : ان الحدوث صفة للوجود وكيفية له ، والعدم نقيض الوجود ومناف له ، ونقيض الشىء لايكون صفة له ، ولا كيفية له .

السؤال السابع :

هب أن العلة لهذه الصحة هى الوجود . ولكن لم قلتم : ان الوجود أمر مشترك فيه بين الواجب والممكن ؟ والعجب : أن عند « أبى الحسن الأشعرى » وجود الشىء ذاته وحقيقته . فعلى هذا لما كانت الحقائق مختلفة فى حقائقها ، وجب أن تكون مختلفة فى وجوداتها ومع هذا القول كيف يمكنه أن يقول : الوجود وصف مشترك فيه ؟

السؤال الثامن :

هب أن الوجود علة لصحة الرؤية . ولكن كما يعتبر فى حصول الحكم حصول العلة المؤثرة ، يعتبر ايضا حصول المحل القابل ، ويعتبر فيه عدم المانع . الا ترى أن الحياة علة الجهل والشهوة والنفرة والألم واللذة ، ثم الحياة حاصلة فى ذات الله . وصحة هذه الأشياء غير حاصلة . اما لأن تلك الذات المخصوصة غير قابلة لهذه الأحكام أو لأنه قامت بتلك الذات صفات مانعة من تحقق هذه الأشياء .

فثبت بهذا : أن مع حصول العلة لايتحقق الحكم ، الا اذا ثبت أن المحل قابل والمانع زائل . فلم قلتم ان خصوصية ذات الله تعالى قابلة لهذه الصحة ؟ ولم قلتم : انه لايوجد هناك مايكون مانعا من هذه الصحة ؟

السؤال التاسع :

ان القوة اللامسة مدركة للجواهر والاعراض : أما أنها مدركة للجواهر ، فلأنا باللمس نميز بين الطويل والعريض والعميق ، كما أنا ببصرنا ندرك التفرقة بين هذه الأحوال . ولما دل ذلك على كون البصر مدركا للجسم ، وجب أن يدل ذلك على كون اللمس مدركا للجسم . وأما أن القوة اللامسة مدركة للأعراض ، فلأنا ندرك التفرقة بين الحار والبارد . واذا ثبت أن القوة اللامسة مدركة للجواهر والأعراض ، اطرد الدليل الذى ذكرتم بتمامه . فيلزم أن تكون علة صحة اللمس ، هى الوجود . والله تعالى موجود ، فوجب أن يصح أن يكون ملموسا مذوقا . والتزامه فى غاية البعد .

السؤال العاشر :

قولكم : الوجود علة لصحة الرؤية ، يحتمل وجهين :

أحدهما : أن يكون المراد منه : أن يكون الوجود علة لصحة أن يرى الموجود فقط .

والثانى : أن يكون المراد منه : أن الوجود علة لصحة أن ترى الماهية .

اما الأول : فباطل قطعا . وذلك لأن المرئى اذا كان هو الوجود فقط ، والوجود أمر مشترك فيه بين كل الموجودات ، كان المرئى

نحس البصر أمرا مشتركا فيه بين كل الموجـودات ، فوجب أن لايكون اختلاف المختلفات مدركا بالبصر . وهذا دخول فى السفسطة .

وأما الثانى : فانه يقتضى أن لاتكون علة صحة رؤية السواد ، هى الوجود فقط ، بل أن تكون علة تلك الصحة ، هى مجموع كونه سوادا ، وكونه موجودا . وعلة رؤية البياض هى مجموع كونه بياضا وكونه موجودا . وعلى هذا التقدير يبطل القول بأن علة صحة الرؤية أمر مشترك فيه .

والحاصل : انا ان حملنا الكلام على الوجه الأول ، كانت السفسطة لازمة ، وان حملناه على الوجه الثانى ، يسقط الدليل بالكلية .

السؤال الحادى عشر :

هو انه تعالى يصح أن يكون مرئيا فى ذاته . لكن لم لايجوز أن تكون رؤيتنا موقوفة على شرط ، يمتنع ثبوته فى حقنا ، فلا جرم يمتنع المشروط لامتناع ذلك الشرط . وهذا كما أن الجسم فى نفسه يصح أن يكون مخلوقا ، لكنه يمتنع أن يكون مخلوقا لنا . لأن صحة خلق الجسم مشروطة بشرط يمتنع ثبوته فى حقنا . ففاتت هذه الصحة فى حقنا ، لا لأن تلك الصحة فى نفسها فائتة ، بل لأن شرط تلك الصحة فائت فى حقنا . وكذا القول فى مسالتنا .

السؤال الثانى عشر :

ماذكرتم من الدلائل معارض بما أن الله تعالى قادر على خلق الجواهر وعلى خلق الاعراض . فصحة المخلوقية حكم مشترك فيه بين الجواهر والأعراض ، فلابد من تعليل هذه الصحة بامر مشترك بين القسمين . ولا مشترك الا الحدوث أو الوجود . والحدوث باطل ،

لـ ذكرتم . فثبت أن علة صـحة المخلوقية هى الوجـود . والله تعالى موجود ، فوجب صحة كونه تعالى مخلوقا . ولما بطل هذا الكلام ، فكـذا ماذكرتـم .

فهذا ماعندى من الأسئلة على هذا الدليل . وأنا غير قادر على الأجوبة عنها ، فمن أجاب عنها ، أمكنه أن يتمسك بهذا الدليل .

* * *

ولنختم هذه الفصل بخاتمة ، وهى أنا نقول : اعلم : أن الدليل العقلى المعول عليه فى هذه المسألة هذا الذى أوردناه ، وأوردنا عليه هذه الأسئلة واعترفنا بالعجز عن الجواب عنها .

اذا عرفت هذا فنقول : مذهبنا فى هذه المسألة ما اختاره الشيخ « أبو منصور (٤) الماتريدى السمرقندى » وهو أنا لا نثبت صـحة رؤية الله تعالى بالدليل العقلى ، بل نتمسك فى هذه المسألة بظواهر القرآن والأحاديث (٥) . فان أراد الخصم تعليل هذه الدلائل ، وصرفها عن ظواهرها بوجوه عقلية ، يتمسك بها فى نفى الرؤية : اعترضـنا على دلائلهم ، وبينا ضعفها ، ومنعناهم عن تأويل هذه الظواهر .

فهذا مجموع المقدمات التى يجب تقديمها قبل الخوض فى الدلائل .

الفصـل الثـالث

فـى

ذكر الدلائل الدالة على جواز رؤية الله تعالى

الحجة الأولى : ان موسى عليه السلام سـأل الرؤية فى قوله :

---

(٤) أبو نصر : أ

(٥) رؤية الله تعالى جـاءت فى القرآن على طريقـة المحكم والمتشابه . فالمحكم هو « لا تدركه الأبصار » ويسنده قول الله تعـالى

« أرنى أنظر اليك » [الأعراف ١٤٣] ولو كانت الرؤية ممتنعة على الله تعالى ، لما سألها .

ولهـــم عليه اعتراضــات :

السؤال الأول : قال « الكعبى » : لم لايجوز أن يكون المراد من قوله « أرنى » أن يظهر الله أحوالا تفيد العلم الضرورى ، بوجود الصانع ؟ واطلاق لفظ الرؤية على العلم الضرورى الجلى ، مجــاز مشـــهور .

السؤال الثانى : قال «أبو على » و « أبو هاشم » : ان موسى عليه السلام انما سأل الرؤية لا لنفسه بل لقومه . والدليل عليه : قــوله تعالى : « لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة » [البقرة ٥٥] ثم ان موسى عليه السلام أضاف ذلك الســؤال الى نفســه ، حتى يكون ذلك السؤال أولى بالاجابة ولما منعه الله تعالى ، كان ذلك أقوى فى الدلالة على منع الغير .

لموسى عليه السلام : « لن ترانى » والمتشابه هو « وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة » وهو يحتمل معنيين : الأول : رؤية ذات الله . والثانى : رؤية نعمه وخيراته . ولأنه متشابه يجب رده الى المحكم . والمتفق مع المحكم هو المعنى الثانى . ومن المتشابه : « انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون » اما عن ذاته ، فيثبت أن المؤمنين يرونه . واما عن رحمته . فتنتفى الرؤية . والمتفق مع المحكم هو حجب الرحمة .

وفى التوراة مثــل مــا فى القرآن بالمعنى عن الرؤية بالمحكم والمتشابه . فقد قال الله لموسى : « لايقدر أحد أن يرانى ويعيش » ومنع عنه رؤيته . وقال أشعياء : « حقا أنت اله محتجب يا اله اسرائيل » وفى الانجيل : « الله لم يره أحد » ولم يجوز رؤية الله من أهل الكتاب الا النصارى . ذلك لأنهم يزعمون أن الله ظهر فى الجسد . وهــذا الجسد هو جسد المسيح عيسى بن مريم عليه السلام .

السؤال الثالث : قال « أبو الهذيل » يحتمل أن يقال : ان موسى عليه السلام كان عالما بالدلائل العقلية ، أنه تمتنع رؤية الله تعالى . فسأل الله الرؤية ، حتى يرى (٦) الدلائل السمعية المانعة من الرؤية ، فتصير الدلائل السمعية والعقلية متعاضدة متوافقة . وكثرة الدلائل توجب زيادة الطمانينة ، وقوة اليقين ، وزوال الشك . ولهذا السبب اكثر الله تعالى فى القرآن من ذكر الدلائل الدالة على التوحيد والصفات .

السؤال الرابع : قال بعضهم : لم لايجوز أن يقال : ان موسى عليه السلام ما كان فى ذلك الوقت عالما بامتناع الرؤية على الله تعالى ؟ وهذا وان كان مستبعدا ، الا أنه غير مستحيل (٧) ويدل عليه وجوه :

أحدها : ان كل صفة من صفات الله تعالى ، لايتوقف على معرفتها العلم بصحة النبوة . ثم لم يبعد أن لاتكون تلك الصفة معلومة للانبياء عليهم السلام . وكونه تعالى بحيث يمتنع رؤيته ، لايتوقف على العلم به ، العلم بصحة النبوة . فعلى هذا لايمتنع أن تكون هذه الصفة غير معلومة لموسى عليه السلام .

الثانى : ان المشهور من أهل السنة أنهم يجوزون المعاصى على الأنبياء عليهم السلام حال نبوتهم . فاذا جوزوا ذلك ، فلم لايجوز هذا الجهل .

الثالث : مذهب أهل السنة أنه يحسن من الله تعالى جميع الأشياء . واذا كان كذلك لم يبعد أن يقال : ان الله تعالى ما أمره بمعرفة هذه الصفة . وعلى هذا التقدير لم يكن ذلك عبثا فى حق موسى عليه السلام .

---

(٦) يرد : ب
(٧) الا أنه محتمل : ب

والجـــواب :

أما السؤال الأول ، فجوابه من وجهين :

الأول : ان موسى عليه السلام كان يتكلم مع الله تعالى فى هـذا الوقت بلا واسطة ، وفى مثل هـــذا الوقت يبعد أن يقول : يا الهى أظهر لى دليلا أعرف به وجودك .

الثانى : انه قال « أنظر اليك » ولو كان المراد ما ذكره « الكعبى » لكان يقول : انظر الى دليلك .

وأما السؤال الثانى ، فجوابه من وجهين :

الأول : ان أولئك الذين كانوا يطلبون الرؤية . اما أن يقـال : انهم كانوا من المؤمنين ، أو من الكفار . فان كانوا من المؤمنين ، كانوا لامحالة يقبلون قول موسى عليه السلام فى أن هذا السؤال غير جائز ، وما كان موسى محتاجا الى اضافة هذا السؤال ، الى نفسـه . وان كانوا من الكفار ، فهم لا يصد قونه فى (٨) أن الله تعالى منع العباد من سؤال الرؤية . وعلى التقديرين فاضافة هذا السؤال ، الى نفســه عبث .

الثانى : ان هذا السؤال لو كان محالا ، لمنعهم عنه . ألا ترى أن القوم لما قالوا له : « اجعل لنا الها ، كما لهم آلهة » [الأعراف ١٣٨] منعهم عن هذا الكلام ، وقال : « انكم قوم تجهلون » [الأعراف ١٣٨] .

وأما السؤال الثالث : فجوابه : انــه عليه الســـلام اما أن يقال : انه كان شاكا فى الامتناع والجواز ، أو يقال : انه كان قاطعا بالامتناع .

---

(٨) فهم لايقولون بأن الله : ب

فان قطعنا (٩) انه كان شاكا فى الجواز لزم كونه جاهلا بالله تعالى . وهذا لايليق بالأنبياء ـ عليهم السلام ـ وان قلنا : انه كان قاطعا بامتناع الرؤية على الله تعالى ، كان الادب أن يقول : رب زدنى دليلا على امتناع الرؤية : فأما أن يسأل الرؤية ، مع العلم بامتناعها . فهذا لايليق بالعقلاء .

وأما السؤال الرابع : فجوابه : ان الأمة مجمعة على أن علم الانبياء والرسل ـ عليهم السلام ـ بذات الله تعالى وصفاته ، أتم وأكمل من علم كل واحد من آحاد الأمة . واذا ثبت هذا ، فنقول : لما كان العلم بامتناع الرؤية حاصلا لكل واحد من آحاد المعتزلة ، فلو لم يكن حاصلا لموسى عليه السلام لكان كل واحد من [آحاد] المعتزلة ، أعرف بذات الله تعالى وبصفاته من موسى عليه السلام . ولما كان هذا باطلا بالاجماع ، سقط هذا السؤال .

الحجة الثانية : رؤية الله تعالى معلقة على شرط جائز ، والمعلق على الشرط الجائز جائز . فرؤية الله تعالى جائزة .

وانما قلنا : ان رؤية الله معلقة على شرط جائز ، لأن رؤية الله تعالى معلقة على استقرار الجبل . واستقرار الجبل جائز . فيلزم أن تكون رؤية الله تعالى جائزة . وانما قلنا : ان رؤية الله تعالى معلقة على استقرار الجبل ، لقوله تعالى : « فان استقر مكانه ، فسوف ترانى » [الأعراف ١٤٣] وانما قلنا : ان استقرار الجبل جائز ، لأن الجبل جسم ، وكل جسم فانه يمكن أن يكون ساكنا . وانما قلنا : ان المعلق على الجائز جائز ، لأن بتقدير وقوع ذلك الشرط الجائز ، ان لم يحصل المشروط ، لزم الكذب فى كلام الله تعالى ، وان حصل كان الجواز قبله حاصلا . وهذه نكتة حسنة (١٠) .

---

(٩) قلنا : ب

(١٠) هى ليست حسنة . لأن الرؤية ليست معلقة على أمر ممكن ، =

فان قيل : لانسلم أن رؤية الله تعالى معلقة على شرط جائز ، قوله : « **لأنها معلقة على استقرار الجبل** . وانه جائز » قلنا : بل هى معلقة على **استقرار الجبل** ، حال كون الجبل متحركا ، واستقرار الجبل حال كون متحركا محال .

وانما قلنا : ان الرؤية معلقة على استقرار الجبل حال كونه متحركا ، لأنه لو كان معلقا على استقراره لاحال كونه متحركا ، فاستقراره فى غير حال حركته ، يكون واقعا حاصلا . لامحالة . لأن الجسم كلما لم يكن متحركا ، كان ساكنا . لامحالة . وعلى هذا التقدير يكون شرط وقوع الرؤية حاصلا ، فكان يجب أن تحصل الرؤية ، وحيث لم تحصل الرؤية ، علمنا : أن الشرط لم يحصل . وانما يصح أن يقال : لم يحصل الشرط ، اذا قلنا : ان الشرط هو استقراره حال حركته . واذا كان ذلك ، كان هذا الشرط محالا . فثبت : أن رؤية الله معلقة على شرط محال . فلم يلزم القول بجواز رؤية الله تعالى .

والجواب : ان الشرط هو استقرار الجبل . واستقرار الجبل هذا ، من حيث هذا المفهوم ، أمر جائز الوجود . فثبت : أن الرؤية معلقة على شرط جائز الوجود .

واقصى ما فى الباب : أن يقال : دل دليل منفصل على أنه وجد فى ذلك الوقت مانع ، الا أن الذى دل اللفظ على كونه شرطا للرؤية ، امر جائز . فكان المقصود حاصلا .

= بل هى معلقة على أمر مستحيل . مثل « حتى يلج الجمل فى سم الخياط » ومثل :

ومن طلب العلوم بغير كد .

سيدركها اذا شاب الغراب

الفصـــل الرابـــع

فـــى

بيان أن النظر المقرون بحرف الى ·

هل هو موضوع للرؤية أم لا ؟

وقد اختلف الناس فيـه · فزعـم بعض أصحابنا : أنه للرؤية · وأنكر ذلك بعض المحققين منا ، وجمهور المعتزلة · وقالوا : لفـظ النظر موضوع · اما لكون الحدقة مقابلة للمرئى · كما يقال : جبلان متناظر ان ، أى متقابلان · واما لتقليب الحدقة السليمة نحو المرئى ، طلبا للرؤية ·

واحتج من قال بـــأن لفظ النظر المقرون بـ « الى » للرؤية ، بالقرآن والشـعر ·

أما القرآن : فآيتان :

الأولى : قوله تعالى : « رب أرنى أنظر اليك » والاستدلال بـه من وجهين :

الأول : انه لو كان النظر عبارة عن تقليب الحدقة الى جهـــة المرئى ، لكان معنى الآية : أرنى حتى أقلب حدقتى الى جهتك · وهذا يتقضى أن يكون موسى عليه السلام قد أثبت الجهة لله تعالى · وذلك باطـــل ·

والثانى : انه رتب النظر على الاراءه · والمرتب على الاراءه : هو الرؤية ، لا تقليب الحدقه · فيدل هذا : على أن النظر هـــو الرؤية ·

الآية الثانية : قولـه تعـالى : « أفـلا ينظرون الى الابل كيف خلقت ؟ » [الغاشية ١٧] والذى يفيد معرفة كيفية الخلقة : هـــو الرؤية · لا تقليب الحدقة ·

وأما الشـــعر :

فقـــول النابغـــة :

وما رأيتك الا نظرة عرضت   يوم الامارة · والمامور معذور

استثنى النظر عن الرؤية ، فوجب أن يكون النظر من جنس الرؤية ·

وقال آخر :

نظرت الى من حسن الله وجهه   فيا نظرة كادت على وامق : تقضى

ومعلوم : أن الذى يقضى على الوامق : هو رؤية المعشوق ، لا تقليب الحدقة نحوه ·

وأما الذين انكروا كون النظر المقرون بـ « الى » مفيدا للرؤيه · فقد احتجوا بخمسة وعشرين وجها :

الحجة الاولى : قوله تعالى : « وتراهم ينظرون اليك ، وهـــم لا يبصرون » [الأعراف ١٩٨] **وجه الاستدلال من وجهين ·**

الأول : انه أثبت النظر ونفى الابصار · وهـــذا يدل على أن النظر غير الابصار : الثانى : انه تعالى حكم بأنه يرى نظرهم اليه · ولاشك أن الرؤية لاترى · ولما كان النظر مرئيا ، والرؤية غير مرئية ، والرؤية غير مرئية ، وجب أن لايكون النظر هو الرؤية ·

فان قيل : انه تعالى أثبت النظر للأصنام بقوله تعالى : « وتراهم ينظرون اليك » ولاشك أنه لم يحصل للأصنام تقليب الحدقة الى جهة المرئى ، فوجب أن لايكون النظر عبارة عن تقليب الحدقة ·

قلنا : النظر ههنـا مفسر بالتقابل · يقال : جبلان متناظران ، أى متقابلان · وهذا المعنى كان حاصلا للأصنام ·

الحجة الثانية : قوله تعـــالى فى صـــفة الكفـــار : « ولا ينظر اليهم » [البقرة ٧٧] نفى كونه تعالى ناظرا اليهم ، ولاشك أنه كـان يراهم ، فيلزم أن يكون النظر غير الرؤية ·

وان قيل : لو كان النظر عبارة عن تقليب الحدقة ، لكان معنى الآية : انه تعالى لايقلب حدقته اليهم . ومعلوم ان ذلك باطل .

قلنا : لو جعلنا النظر حقيقة فى تقليب الحدقة ، امكن حمل قوله تعالى : « ولا ينظر اليهم » على ترك الرحمة . أما لو جعلناه حقيقة فى الرؤية ، لايمكن حمله على ترك الرحمة . فكان الأول أولى .

والذى يدل على ما قلناه : أن تقليب الحدقة الى جانب الشىء لايختاره الانسان الا اذا أحبه . ومتى أحبه فانه يرحمه ظاهرا ، فحصل بين تقليب الحدقة الى جهة الشىء وبين ايصال الرحمه اليه هذه الملازمة .

وأيضا : تقليب الحدقة الى جهة الشىء ، وايصال الرحمة اليه ، فعلان اختياريان .. فحصل بينهما هذه المشابهة والملازمة . وكل واحد منهما سبب مستقل لحسن المجاز . أما لو جعلنا النظر عبارة عن الرؤية ، لم يحصل بينه وبين الرحمة ، لا الملازمة ولا المشاكلة . أما الملازمة فلأنه ليس كل ما يراه الانسان أحبه ، بل الذى يختاره الانسان فانه يحبه . لكن اختيار الرؤية ، ليس الا تقليب الحدقة نحوه . فثبت : أن حمل النظر على تقليب الحدقة أولى .

الحجة الثالثة : لو كان النظر عبارة عن الرؤية ، لوجب أن يقال : رأيت اليه . كما يقال : نظرت اليه . وأجمع المفسرون على أن قوله تعالى : « ألم تر الى ربك » [الفرقان ٤٥] : مجاز . ولجاز أن يقال : نظرته . كما يقال : رأيته . ولما لم يصح ذلك ، علمنا : أن النظر غير الرؤية .

الحجة الرابعة : يقال : نظرت الى الهلال فلم أره . أثبت : النظر مع عدم الرؤية .

الحجة الخامسة : يقال : أما ترى كيف ينظر فلان الى الهلال ؟ وكيف ينظر فلان الى فلان ؟ وهذا يدل على أن النظر مرئى . ولاشك أن الرؤية غير مرئية . فوجب أن يكون النظر مغايرا للرؤية .

الحجة السادسة : يقال : ما زلت أنظر الى الهلال حتى رأيته . ولاشك أن غاية الشيء غير ذلك الشيء .

الحجة السابعة : قول الشاعر :

نظرت اليها من وراء خصاص — فابصرت وجها ، داعيا لمعاصى

رتب الابصار على النظر ، بفاء التعقيب . وهذا يدل على أن الابصار غير النظر .

الحجة الثامنة : يقال : انظر الى زيد حتى ترى وجهه . ولو كان النظر عبارة عن الرؤية والابصار ، لنزل هذا الكلام منزلة قوله : ابصر زيدا حتى تبصره .

الحجة التاسعة : ان قوله : نظرت الى زيد ، يفيد أن نظره انتهى اليه . لأن حرف « الى » لانتهاء الغاية ، فجرى ذلك مجرى قوله : اشرت اليه ، وأو مأت اليه . وذلك يفيد الحركة الى الشيء على وجه ينتهى اليه . وهذا انما يصح لو كان النظر عبارة عن تحريك الحدقة الى مقابلة المرئى .

الحجة العاشرة : انهم يقسمون النظر الى أقسام كثيرة . فيقولون : نظر فلان الى نظر راض ، ونظر غضبان ، ونظر متحيز . قال النابغة :

نظرت اليك لحاجة لم تقضها — نظر المريض الى وجوه العود

وقال آخر :

نظر التيوس الى شفار الجازر

ومعلوم : أن رؤية هؤلاء واحدة ٠ لأنهم يرون الشيء على ماهــو عليه ٠ ومن الممتنع وقوع التفاوت فى نفس الرؤية ، بل المراد من قوله : نظر الى نظر غضبان : وصف عينه بما تكون عليه عين الغضبان من الانحراف والازورار ، ولا يعارض هذا بقولهم : فلان يرانى بعين الرضا وبعين الغضب وبعين الذل ، لأن فى هذا الكلام ما أدخلوا التقسيم على الرؤية ، بل أضافوا الرؤية تارة الى عين الرضا وتارة الى عين الغضـــب ٠

الحجة الحادية عشره : انهم يصفون النظر بما لايمكن أن توصف به الرؤية ٠ وذلك يوجب التباين بينهما ٠ فانه يوصف النظر بكونه شزرا ٠

قـــال الشـــاعر :

ولا خير بالبغضاء والنظر الشرز ٠

ومعلوم : أن الشزر كيفية فى موضع العين وتحريكها ٠

ومنها : أنهم يصفون النظر بالشدة والصلابة ٠ أنشد ابن قتيبة :

يتقارضون اذا التقوا فى موطن   نظرا يزيـل مواطن الاقـــدام

قال ابن قتيبة : يكاد يزيلها من شدته وصلابته ٠ والمراد من تلك الشدة : الاعتماد على الحدقة فى تقليبها وتحريكها ٠

الحجة الثانية عشر : ان الذى يقدر عليـه الانسـان فى بـــاب الرؤية ، انما هو تقليب الحدقة الى جهة المرئى ٠ فأما حصول الرؤية فليس ذلك فى قدرة الانسان ٠ اذا ثبت هذا فنقول : لو حملنا لفظ النظر على تقليب الحدقة ، كان قولنا فى الأمر والنهى : انظر ، ولاتنظر ٠ محمولا على الحقيقة ٠ أما لو حملنا النظر على الرؤية ، لوجب حمل قولنا : انظر ولاتنظر ، على مقدمات الرؤية ، لا على نفس الرؤية ٠ فيصير هذا اللفظ مجازا ٠ ومعلوم : ان حمل الكلام على معنى يبقى اللفظ

معه حقيقة ، أولى من حمله على معنى يبقى اللفظ معه مجازا ٠ وهذا يقتضى كون لفظ النظر حقيقة فى تقليب الحدقة لا فى الرؤية ٠

الحجة الثالثة عشر : ان النظر معنـــاه بالفارسية (نكريستن) والرؤية معناه بالفارسـية (ديدن) والفرق بين قولنـا (نكريستن) وبين قولنا (ديدن) معلوم فى الفارسيه بالبداهه ، فانهـــم يقولون : (بسيار نكريستم والبتة نديدم) وآخرون يقولون : (بسيار ذكريستم وآخر نديدم) ومعلوم : أنهم يريدون بقولهم : (نكريستم) تحريك الحدقة الى تلك الجهة التى يعتقدون حضور المرئى فيها ٠ وذلك يحقق ما قلناه ٠

الحجة الرابعة عشر : ما أنشد بعضهم :

وقفت كـــأنى من وراء زجاجة ... الى الدار من فرط الصبابة ، انظر
فعيناى طورا تغرقان من البكـ ... فأغشى ٠ وطورا يحسران فابصــــر

جعل نفسه ناظرا حال كونه مبصرا ، وغير مبصر ٠ وهذا يدل على أن النظر غير الابصار ٠

الحجة الخامسة عشر : ما أنشده « ابو على الفارسى » فى كتاب « الحجــة » ٠

فيا «مى» هـل تجزى بكائى بمثله ... مرارا ، وأنفاسى عليك الزوافر
وانى متى أشرف من الجنب الذى ... به أنت من بين الجوانب ناظر

قال أبو على الفارسى : يطلب منها الجـزاء على كونـه ناظــرا اليها ٠ ولو كان النظر عبارة عن الرؤية لها ، لكان قد طلب الجـزاء على منفعته ولذته وحصول غرضه ٠ وذلك لايقوله عاقل ٠

الحجة السادسة عشر : انشد بعضهم :

اذا نظر الواشون صدت وأعرضت ... وان غفلوا قلت : ألست على العهد؟

جعل قوله : وان غفلوا فى مقابلة قوله : نظـروا . وانما يغفل الانسان عن أمر يفعله ويشتغل بتحصيله ، وما ذلك الا تقليب الحدقة .

الحجة السابعة عشر : انشد بعضهم :

ونظرة ذى شـــجن وامق   اذا ما الركائب ، جاوزن ميلا

اثبت النظر بعد مجاوزة الركائب ميلا . ومعلوم : أن الرؤية غير حاصلة فى هذا الوقت ، ولما اثبت النظر حال عدم الرؤية ، ثبت ان النظر حال عدم الرؤية ، ثبت أن النظر غير الرؤية .

* * *

الحجة الثامنة عشر - ومن ههنـا نذكر الوجـوه الدالة على أن النظر المقرون بحرف « الى » قد يجىء بمعنى الانتظـــار ، لا بمعنى الرؤيـــة -

فنقول : قوله تعالى : « الى ربها ناظرة » [القيامة ٢٣] معناه : أنها تنظـر الى الرب لا الى غيره . وذلك لأن تقديـم المفعول يفيـد الحصر ، كمـا فى قولـه تعـالى : « ألا الى الله تصير الأمـــور » [الشورى ٥٢] و « عليه توكلت واليه أنيب » [هود ٨٨] و « أن الى ربك المنتهى » [النجم ٤٢] و « ان الى ربك الرجعى » [العلق ٨] و « الى ربك يومئذ المساق » [القيامة ٣٠] اذا ثبت هـــذا فنقول : مقتضى الآية : أنهم لاينظرون الى غير الله تعالى . ولاشك أنهم يرون غير الله تعـالى . وذلك لأنهـم يرون الجنة والنار ومرافق القيـامة . وذلك لأن المؤمنين نظارة فى ذلك اليوم ، لأنهم هم الآمنون لا خوف عليهم ولاهم يحزنون . ولما دلت الآيـة على أنهـم لاينظرون الى غير الله تعالى ، ودل العقل على أنهم يرون غير الله ، علمنا : أن النظر غير الرؤية . أما اذا حملنا هذا اللفظ على الانتظار ، صح هـــذا الحصر . وذلك لأنهم لا ينتظرون الا رحمة الله ، ولا يتوقعونها الا منه .

الحجة التاسعة عشر : حكى عن « الخليل » أنه قال : نظرت الى فلان ، بمعنى انتظرته . وعن « ابن عباس » ـ رضى الله عنه ـ أنه قال : تقول العرب : انما أنظر الى الله تعالى ، ثم الى فلان . وهذا الاستعمال أيضا حاصل فى الفارسية . فانهم يقولون فيمن يطمع فى أمر يتوقعه : « فلان راچشم برفلان كاراست ونظرا وبرفلان كاراست وفلان كارى رامى نگرد » فثبت : أن هذا الاستعمال متعارف مشهور فى العربية ، وفى الفارسية ، حتى أن الأعمى قد يذكر هذا اللفظ ، فيقول : عينى شاخصة اليك ، ونظرى الى الله تعالى ، ثم اليك .

الحجة العشرون : قول الشاعر :

وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن تنتظر الخلاصا

أثبت النظر المقرون بحرف « الى » لا بمعنى الرؤية ، بل بمعنى الانتظار .

لايقال : ان بعض الرواة روى هذا البيت على وجه آخر :
وجوه ناظرات يوم بكر .

وزعم : أن مراد الشاعر يوم اليمامة . وسمى يوم بكر ، لأن القتال وقع بين عسكر أبى بكر رضى الله عنه ، وبين مسيلمة الكذاب . والمراد من الرحمن فى البيت : مسيلمة الكذاب . فانهم كانوا يسمونه رحمن اليمامة . وكانوا ينظرون الى وجهه ، ويطمعون فيه أن يخلصهم من ذلك البلاء . لأنا نقول : لا منافاة بين الروايتين . فنقبلهما .

الحجة الحادية والعشرون : قول الكميت :

وشعث ينظرون الى بلال كما نظر الظماء الى الغمام

ومعلوم : أن الظماء ينتظرون حيا الغمام ، فعلمنا أن نظر الشعث الى بلال ، هو بمعنى الانتظار . الا أنه شبه نظرهم الى بلال بنظرهم الى حيا الغمام .

الحجة الثانية والعشرون : قال آخر :

واذا نظرت اليك من ملك والبحر دونك زدتنى نعما

وصف نفسه بكونه ناظرا الى الملك حال ما كان البحر حائلا بينهما . وذلك لايحتمل الرؤية . فعلمنا : أن المراد هو الانتظار .

الحجة الثالثة والعشرون : قال البعيث :

وجوه بهاليل الحجاز على النوى الى ملك زان المغارب ناظره

أثبت : أن « بهاليل » الحجاز ينظرون الى ملك المغرب . وذلك لا يحتمل الرؤية ، بل يحتمل الانتظار .

الحجة الرابعة والعشرون : قال بعضهم :

ويوم بذى قار ، رأيت وجوههم الى الموت من وقع السيوف نواظرا

والمراد : الانتظار لأن الموت لاخلاف فى أنه لايرى .

لايقال : المراد من الموت الرجل القتال ، كما فى قوله : انى أنا المـوت .

لأنا نقول : لاشك أن تسمية الرجل القاتل بالمـوت ، مجاز . فلا يصار اليه الا عند الضرورة .

الحجة الخامسة والعشرون : قول « الأبيوردى » فى صفة عين ممدوحه :

هى التى لاتزال الدهر ناظرة الى العلى ، ولزوار ، وفى كتب

فقوله : ناظرة الى العلى . معناه كونها طالبة للعلى ومتوقعة له .

* * *

فجملة هذه الوجوه الأول : دالة على أن النظر المقرون بحرف الى ليس للرؤية ، وهذه الوجوه الأخيرة دالة على أنه للانتظار .

لايقال : قد اشتهر من علماء اللغة أنهم قالوا : النظر اذا لم يكن مقرونا بحرف الى ، أفاد الانتظار ، يقال نظرته أى انتظرته . أما اذا مقرونا بحرف الى ، فانه ليس للانتظار .

لأنا نقول : لما حصل التعارض بين دلائلنا ودلائلكم ، فلابد من التوفيق • وطريقه : أن قولهم : نظرته بمعنى انتظرته ، انما يقال فى انتظار مجىء الانسان بنفسه ، أما اذا كان منتظر الرفد أو المعونة • فقد يقال فيه : نظرت اليه • ومنه قولهم : انما نظرى الى الله ، ثم اليك •

فهذا مجموع البحث فى هذه المسالة اللفظية •

* * *

واعلم : أن الأقرب أن يقال : الأصل فى قول القائل : نظرت اليك : تقليب الحدقة نحوه • ثم قد يستعمل فى الرؤية ، من حيث ان تقليب الحدقة سبب للرؤية ، ويستعمل أيضا فى الانتظار ، من حيث ان تقليب الحدقة سبب للانتظار ، فان من انتظر شيئا فانه يقلب الحدقة نحو الجهة التى ينتظر المقصود منها •

فهذا ما عندى فى هذا البحث اللفظى

الفصل الخامس
فى
اقامة الدلالة على أن المؤمنين
يرون الله تعالى يوم القيامة

ويدل عليه وجوه :

الحجة الأولى : قوله تعالى : « وجوه يومئذ ناضرة ، الى ربها ناظرة » [القيامة ٢٢ ـ ٢٣] فنقول : النظر ان كان هو الرؤية ، فالمطلوب حاصل • وان كان عبارة عن تقليب الحدقة الى جهة المرئى ، فنقول : هذا فى حق الله تعالى محال ، فوجب حمل لفظة النظر على الرؤية اطلاقا للفظ السبب على المسبب ، فان النظر سبب للرؤية ، ولأن المقصود من تقليب الحدقة انما هو الرؤية •

فان قيل : لانسلم أنه حصل فى هذه الآية لفظ النظر مقرونا بحرف الى • وقوله « الى ربها ناظرة » فلا نسلم أن الى ههنا من حروف الجر ، بل هو عندنا اسم • وبيانه من وجهين :

الأول : انه واحد الآلاء ، على ما ذكره « الأزهرى » فى كتاب « التهذيب » قال الشاعر . وهو « الأعشى » :

أبيض لايرهب الهزال ولا يقطع رحما ، ولايخون الى

أى لايخـون نعمه .

اذا ثبت هــذا فنقول : انا توافقنا على أن لفظ « ناظرة » اذا اذا كان عاريا عن حرف « الى » أفاد معنى الانتظار ، كقوله تعالى : « فناظرة بم يرجع المرسلون » [النمل ٣٥] اذا عرفت هذا فنقول : لم لايجوز أن يكون تقدير الآية : « وجوه يومئذ ناضرة ، الى ربها ناظرة أى نعمة ربها منتظرة ؟

الثانى : ان لفظ الى جاء بمعنى عند ، قال الشاعر وهو « أوس » :

فهل لكم فيما الى ، فاننى طبيب بما أعيى النطاسى حذيما ؟

أى فهل لكم فيما عندى ؟ اذا ثبت هــذا ، فلم لايجوز أن يكون تقرير الآية « وجوه يومئـذ ناضرة » . عند ربهـــا ثم قال بعد ذلك « ناظرة » أى منظرة . وهو خبر عن الوجوه . والتقدير : وجوه يومئد ناضرة عند ربها ، منتظرة نعمة ربها ؟ سلمنا : أنه حصل فى هذه الآية لفظ النظر مقرونا بحرف الى ، لكن لانسلم أنه للرؤية . قوله : « لفظ النظر لتقليب الحدقة ، ولا يمكن حمله ههنا على هذا المعنى ، فوجب حمله على لازمه ، وهو الرؤية » .

قلنا : حصل ههنا وجهان آخران من المجاز :

الأول : اضمار المضاف . والتقدير الى ثواب ربها ناظرة .

والثانى : ان تقليب الحدقة الى جهة . كما يلزمه الرؤية ، فكذلك يلزمه نوع النفع . وهو الانتظار . فلم كان حمل اللفظ على المجـــاز الذى ذكرتم ، أولى من حمله على أحد هذين المجازين ؟

والجواب : أما حمل لفظ الى على واحد الآلاء ، أو على معنى عند . فانه يقتضى حمل قولـه « ناظـرة » على الانتظار . وذلك غـير

جائز . لأن الانتظار يلزمه الغم ، كما قيل : الانتظار الموت الأحمر ، والبشارة بما يوجب الغم غير لائقة بالحكمة . قوله : « المراد من الآية : الى ثواب ربها ناظرة » قلنا : هذا مدفوع من وجهين :

الأول : ان ماذهبتم اليه يوجب الاضمار فى الآية . وما ذهبنا اليه يوجب المجاز . والمجاز خير من الاضمار ـ على ما بيناه فى أصول الفقه ـ

والثانى : ان النظر الى الثواب لايفيد الفرح . فلابد من اضمار زيادة أخرى . وهى كون ذلك الثواب واصلا اليه ، وتكثير الاضمارات خلاف الأصل . قوله : « نحمله على الانتظار » قلنا : أنه غير جائز .

الحجة الثانية : قوله تعالى : « للذين احسنوا : الحسنى ، وزيادة » [يونس ٢٦] والاستدلال به من وجهين :

الأول : ان الألف واللام : فى « الحسنى » اما ان يكونا للاستغراق أو للمعهود . ولا يجوز حملهما على الاستغراق ، والا لدخلت الزيادة فيها . وذلك يمنع من عطف الزيادة عليها . فوجب حملهما على المعهود . ولامعهود بين المسلمين الا الجنة ، وما فيها من الثواب المشتمل على المنفعة وعلى التعظيم . واذا كان كذلك وجب أن تكون الزيادة (١١) شيئا مغايرا للثواب المشتمل على المنفعة وعلى التعظيم . وكل من اثبت شيئا زائدا على المنفعة وعلى التعظيم الموعود به فى يوم القيامة ، قال : انه هو الرؤية . فوجب أن يكون المراد من هذه الزيادة : الرؤية .

الثانى : ان النقل المستفيض صح عن رسول الله ﷺ انه قال : « الزيادة هى النظر الى الله تعالى »

---

(١١) لمنفعة : أ

الحجة الثالثة : قوله تعالى « كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون » [المطففين ١٥] ذكر كون الكفار محجوبين عن الرب سبحانه وتعالى فى معرض التحقير لشأنهم . وهذا يقتضى أن يكون المؤمن المعظم مبرأ منـه .

الفصـل السـادس
فـى
حكاية شبه المعتزلة فى انكار الرؤية والجواب عنها

اعلم : أنهم يتمسكون بوجوه عقلية ، وبوجوه نقلية .

أما الشبه النقلية فأربع :

الشبهة الأولى : التمسك بقوله تعـالى : « لا تدركه الأبصار » [الأنعام ١٠٣] اعلم أنهم تارة يتمسكون بهذه الآية فى بيان أنه تعالى لايراه أحد ، وأخرى فى بيان أنه يمتنع أن يراه أحد .

أما الوجه الأول : فتقريره أن نقول : الادراك المضاف الى البصر هو الرؤية والابصار ، بدليل : أنه لا يصح اثبات أحدهمـا مـع نفى الآخر . فلا يصح أن يقال : رأيته وما أدركتـه بعينى ، وأن يقال : أدركته بعينى وما رأيته . وهذا يـدل على أن ادراك البصر والرؤية شىء واحد . اذا ثبت هذا فنقول : انه تعالى نفى أن يدركه أحـد من الأبصار . وهـذا يتناول جميع الأبصـار فى جميع الأوقـات . وذلك يقتضى أن لايراه أحد فى شىء من الأوقات .

واما الوجه الثانى : فهو أنه تعالى يمدح نفسه بأنه لايدركـه شىء من الأبصار ، وكل ما كان عدمه مدحا كان وجوده نقصا . والنقص على الله تعالى محال . فوجب أن تكون الرؤية ممتنعة على الله تعالى .

الشبهة الثانية : تمسكوا بقوله تعالى لموسى عليه السلام : « لن ترانى » [الاعراف ١٤٣] وهذه الكلمه للتأبيد ، بدليل قوله تعالى : « قل : لن تتبعونا » [الفتح ١٥] نثبت : أن موسى عليه السلام لايراه قط . واذا ثبت هذا فى حق موسى ، ثبت فى حق غيره ، لانعقاد الاجماع على أنه لا قائل بالفرق .

الشبهة الثالثة : تمسكوا بقوله تعالى : « وما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحيا ، أو من وراء حجاب » [الشورى ٥١] دلت هذه الآية : على أن كل من يكلم الله تعالى ، فانه لايراه . واذا ثبت عدم الرؤية فى وقت الكلام ، ثبت عدم الرؤية فى غير وقت الكلام . ضرورة . أنه لاقائل بالفرق .

الشبهة الرابعة : انه تعالى ماذكر الرؤية فى القرآن ، الا وقد استعظمها . وذلك فى ثلاث آيات : أولها : قوله تعالى : « واذ قلتم يا موسى : لن نؤمن لك ، حتى نرى الله جهرة . فأخذتكم الصاعقة ، وأنتم تنظرون » [البقرة ٥٥] وثانيها : قوله تعالى : « يسئلك أهل الكتاب : أن تنزل عليهم كتابا من السماء . فقد سئلوا موسى أكبر من ذلك . فقالوا : أرنا الله جهرة . فأخذتهم الصاعقة بظلمهم » [النساء ١٥٣] وثالثها : قوله تعالى : « وقال الذين لايرجون لقاءنا : لولا نزل علينا الملائكة ، أو نرى ربنا . لقد استكبروا فى أنفسهم . وعتوا عتوا كبيرا » [الفرقان ٢١] . وهذا الاستعظام يدل على أن رؤية الله تعالى ممتنعة .

* * *

وأما الشبه العقلية : فهى أيضا أربع :

الشبهة الأولى – وهى شبهة الموانع – وقبل تقريرها لابد من مقدمة . وهى أن الأشياء التى يجب حصول الابصار فى الشاهد عند حصولها : ثمانية :

أحدها : سلامة الحاسة ٠ وثانيها : كون الشىء بحيث أن يكون جائز الرؤية ٠ وثالثها : أن لايكون فى غلية البعد ٠ والرابع : أن لايكون فى غاية القرب ٠ والخامس : أن يكون مقابلا للرائى ، أو فى حكم المقابل ٠ والسادس : أن لايكون فى غاية اللطافة ٠ والسابع : أن لايكون بين الرائى والمرئى حجاب ٠ والثامن : أن لايكون فى غاية الصغر ٠

قالوا : عند حصول هذه الامور الثمانية ، يجب حصول الابصار ٠ اذ لو لم يجب لجاز ان يحصل بحضرتنا جبال عالية وشموس مضيئة وأصوات هائلة ، ونحن لانراها ولانسمعها وذلك يقتضى دخول الانسان فى الجهالات ٠

اذا عرفت هذه المقدمة ، فلنرجع الى تقرير الشبهة ، ونقول : أما الشرائط الستة الأخيرة ، فلا يمكن اعتبارها الا فى رؤية الأجسام ٠ والله تعالى ليس بجسم ، فلا يمكن اعتبار هذه الشرائط فى رؤيته ٠ فعلى هذا لو صحت رؤيته ، لوجب أن لايصير فى حصول رؤيته الا أمران سلامة الحاسة ، وكونه بحيث يصح أن يرى ٠ وهذان الأمران حاصلان الآن ٠ فثبت : أنه لو صحت رؤيته ، لوجب أن نراه الآن ٠ ولما لم يكن الأمر كذلك ، وجب أن يقال : انما لانراه الآن ؛ لأنه لاتصح رؤيته ٠

الشبهة الثانية - وهى شبهة المقابلة - وهى أن كل ما كان مرئيا ، وجب أن يكون مقابلا للرائى ، أو فى حكم المقابل له ٠ وذلك لايصح الا فى (١٢) الشىء الذى يكون حاصلا فى الحيز والمكان ٠ والله تعالى ليس فى المكان والحيز ، فامتنع كونه مقابلا للرائى أو فى حكم المقابل له ، فامتنع كونه مرئيا ٠ وانما قلنا : ان المرئى يجب أن يكون مقابلا أو فى حكم المقابل ، احترازا عن صور ثلاث :

---

(١٢) فى حكم وهو الشىء : ا

أحدها : انا نرى الأعراض مقابلة للجسم ، الا أنها حالة فى الأجسام المقابلة للرائى . فكانت فى حكم المقابلة . **وثانيها :** انا نرى وجوهنا فى المرآة ، ويستحيل أن يكون الوجه مقابلا لنفسه ، الا أن الشعاع يخرج من العين الى المرآة ، ثم ينعكس من المرآة الى الوجه ، وبهذا الطريق يكون الوجه جاريا مجرى المقابل لنفسه . **وثالثها :** الشىء الذى يوضع فى الرطوبة . فانه وان لم يكن فى مقابلة العين ، الا أن شعاع العين ينعطف عليه ويصير مرئيا . فهو أيضا فى حكم المقابل . اذا عرفت هذا فنقول : ان « أبا الحسين البصرى » ادعى العلم الضرورى بان ما لا يكون مقابلا ، ولا فى حكم المقابل ، يمتنع أن يرى .

الشبهة الثالثة ـ وهى شبهة الانطباع ـ وهى أن كل ما يصير مرئيا ، لابد وأن تنطبع صورته ومثاله فى العين . والله تعالى لا صورة له ولامثال ، فوجب أن تمتنع رؤيته .

الشبهة الرابعة : ان كل ما كان مرئيا ، فلابد له من لون وشكل . ودليله : الاستقراء . والله تعالى منزه عن ذذلك ، فوجب أن لايرى .

فهذا مجموع شبههم فى نفى الرؤية .

* * *

والجواب عن الشبهة الأولى ـ وهى تمسكهم بقوله تعالى : « لا تدركه الأبصار » [الأنعام ١٠٣] من وجوه :

الأول : لانسلم أن الادراك عبارة عن الرؤية ، بل هو عبارة عن الوصول . يقال : أدرك الغلام اذا صار بالغا ، وأدركت الثمرة اذا وصلت الى حد النضج . قال تعالى : « قال أصحاب موسى : إنا لمدركون » [الشعراء ٦١] أى لملحقون . اذا عرفت هذا فنقول : ان من رأى شيئا ورأى أطرافه ونهاياته . قيل : انه أدركه ـ على تقدير أن يكون قد أحاط به من جملة جوانبه ـ وهذا المعنى انما يتحقق فى الشىء الذى له أطراف ونهايات . والبارى تعالى منزه عن ذلك . فلم تكن

رؤيته ادراكا البتة . فلم يلزم من نفى الادراك نفى الرؤية . فالحاصل : أن الادراك رؤية مكيفه (١٣) ولا يلزم من نفى الرؤية المكيفة ، نفى أصل الرؤية . وكما أنا نعرف الله ولا نحيط به . فكذلك نراه ولا ندركه .

الوجه الثانى فى الجواب : هب أن ادراك العين عبارة عن الرؤية ، الا ان قوله تعالى : « لا تدركه الأبصار » نقيض لقولنا : تدركه الأبصار . وقولنا : تدركه الأبصار ، يقتضى أن يدركه كل أحد . لأن الألف واللام اذا دخلا على اسم الجمع ، يفيدان الاستغراق . ونقيض الموجبة الكلية : السالبة الجزئية . فكان قوله « لاتدركه الأبصار » معناه : أنه لاتدركه جميع الأبصار ، ونحن نقول بموجبه . فانه لايراه جميع المبصرين . فان الكافرين لايرونه بل يراه بعض الأبصار .

الوجه الثالث فى الجواب : انا نقول بموجب الآية : أنه لا تدركه الأبصار . فلم قلتم بانه لايدركه المبصرون ؟ فان قالوا : المراد من الابصار فى الآية : المبصرون ، والا خرجت الآية عن أن تكون مفيدة . فنقول : اذا حملنا الابصار على المبصرين ، وجب ان يكون معنى قوله تعالى : « وهو يدرك الأبصار » : انه يدرك جميع المبصرين . ولا نزاع فى أنه تعالى مبصر ، فيلزم بحكم هذه الآية : أن يبصر نفسه . وأنتم لا تقولون بـه .

الوجه الرابع فى الجواب : هب أن ظاهره يدل على نفى الرؤية عن جميع المبصرين . الا أنه عام . وقوله تعالى : « وجوه يومئذ ناضره ، الى ربها ناظره » [القيامة ٢٢ – ٢٣] خاص . والخاص مقدم على العام .

---

(١٣) التعبير باصحاب موسى هو غير التعبير ببنى اسرائيل وهذا يدل على أنه كان معه من غير بنى اسرائيل . وهذا قد صرحت به التوراة ومستفاد أيضا من قوله تعالى : « فما آمن لموسى الا ذرية من قومه » أى من قوم فرعون ، لأن بنى اسرائيل كانوا مؤمنين بموسى عليه السلام .

وأما الوجه الثانى فى تمسكهم بالآية : فنقول : ذلك انما يلزم لو حملنا الادراك على الاحاطة . قلنا :هب أن الادراك محال على الله تعالى ، فلم قلتم : بأن الرؤية ممتنعة ؟ وأيضا : نقول هذا الاستدلال معارض بأن رؤية الله تعالى لو كانت ممتنعة ، لما حصل المدح بأنه لايرى . ألا ترى أن المعدومات تمتنع رؤيتها ، وليس لها مدح ، بل المدح انما يحصل لو كانت رؤيته جائزة . ثم انه سبحانه وتعالى يقدر على منع الابصار عن ذلك .

اذا ثبت هذا فنقول : هذه الآية تدل على أن رؤية الله تعالى جائزة من هذا الوجه . واذاثبت الجواز ، وجب القول بالوقوع فى القيامة . ضرورة أنه لاقائل بالفرق . وأيضا : فقولهم : ان كل ما كان عدمه مدحا ، كان وجوده ممتنعا : منقوض بأنه تعالى يمدح ينفى الظلم والعبث عن نفسه . حيث قال : « وما ربك بظلام للعبيد » [فصلت ٤٦] « وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلا » [ص ٢٧] مع أن مذهب المعتزلة أنه تعالى قادر على فعل الظلم والعبث .

واما الجواب عن الشبهة الثانية ـ وهى التمسك بقوله تعالى : « لن ترانى » ـ فنقول : كلمة « لن » لاتدل على التأبيد ، بدليل قوله تعالى : « ولن يتمنوه أبدا » [البقرة ٩٦] مع أنهم يتمنونه فى الآخرة .

والجواب عن الشبهة الثالثة ـ وهى التمسك بقوله تعالى : « وما كان لبشر أن يكلمه الله ، الا وحيا » فنقول : الوحى هو أن يسمع ذلك الكلام بسرعة ، وليس فيه أن يكون محجوبا عن رؤية الله تعالى أم لا ؟

وأما الجواب عن الشبهة الرابعة : أن نقول لم لايجوز أن يكون ذلك الاستعظام لأجل انهم طلبوا الرؤية على سبيل التعنت والعناد

والدليل عليه : أنه تعالى استعظم أيضا طلبهم لانزال الملائكة . ولانزاع فى جواز ذلك ، الا أنهم لما طلبوه على سبيل العناد ، استعظم الله ذلك . فكذا فى سؤال الرؤية .

* * *

وامـا الشـبه العقلية : فنقول :

أما الشبهة الأولى – وهى شبهة الموانع – **فالجواب عنها** : على مقـامين :

المقام الأول : لانسلم أن عند حصول الشرائط الثمانية ، يجب حصول الابصار . ويدل على أنه غير واجب عقلا : وجهان :

الحجة الأولى : انا نرى الجسم الكبير من البعد صغير . وان رأينا جميع اجزائه وجب أن لانراه صغير ، بل كبيرا . وان لم نـر شيئا من أجزائه ، وجب أن لانراه البتة . وان رأينا بعض أجزائه دون البعض ، مع أن جميع الأجزاء بالنسبة الى القرب والبعد واللطافة والكثافة وعدم الحجاب وسلامة الحاسة وصحة الرؤية ، متساوية ، لزم أن لايكون الادراك مع حصول هذه الشرائط واجبا .

لايقال : انا اذا أبصرنا شيئا ، اتصل بطرفيه من العين خطـان شعاعيان كساقى المثلث ، وصـار عـرض المرئى كالخط الثـالث ، فحصل هناك مثلث . ثم يخرج من نقطة الناظر خط آخر الى وسط المرئى ، قائم عليه ، يقسم ذلك المثلث الأول الى مثلثين . وكل واحد منهما مثلث قائم الزاوية . وهذا يصلح أن يكون وترا ، لكل واحد من الزاويتين الحادتين الواقعتين على طرفى المثلث الأول الكبير ، والخطان الطرفيان كل واحد منهما وتر للزاويتين القائمتين . ولاشك أن وتر القائمة أعظم من وتر الحادة . فالخطان الطرفيان كل واحد منهما أطول من الخط الوسطى . واذا كان كذلك ، لم تكن أجـزاء المرئى بالنسبة الى الرائى متساوية فى القرب والبعد . لأنـا نقول :

لنفرض أن هذا التفاوت واقع بمقدار شبر ، فلو كان المانع من الرؤية هذا القدر من التفاوت فى البعد ، لكنا اذا جعلنا المرئى أبعد مما كان قبل ذلك بمقدار شبر ، وجب أن لانراه البتة . لكنا نراه . فعلمنا : أنه ليس السبب فى عدم رؤية بعض الأجزاء : ذلك القدر من التفاوت فى البعـــد .

الحجة الثانية : اذا نظرنا الى مجموع كف من التراب ، رأيناه وذلك الكيف من التراب عبارة عن مجموع تلك الذوات وتلك الاجزاء الصغيرة . فاما أن يكون ادراك كل واحد من تلك الذوات مشروطا . بأدراك الآخر ، فيلزم الدور . واما أن لايكون ادراك شىء منها مشروطا بادراك الآخر ، وحينئذ يكون ادراك كل واحد من تلك الذوات حالتى الانفراد والاجتماع على السوية (١) مع انا نراها حال الاجتماع ولا نراها حال الانفراد . وحينئذ لايكون الادراك واجب الحصول عند حصـــول تلك الشرائط . واما أن يكون ادراك البعض مشروطا بادراك الباقى ، ولا ينعكس . وهذا محال . ومع أنه محال فالمقصود حاصل .

اما أنه محال ، فلأن الأجزاء متساوية فيكون هـــذا مفتقرا الى ذاك ، مع أن ذاك غنى عن هذا . وهذا ترجيح من غير مرجح . وهو محال . وأما ان المقصود حاصل ، فلأن ادراك أحد تلك الأجزاء اذا كان غنيا عن ادراك الآخر ، كان حاله عند الاجتماع وعند الانفراد فى صحة الادراك على السوية . وحينئذ يعود المحذور .

فهذان برهانان قويان فى بيان أن عند حصول هـذه الشرائط : يكون الادراك غير واجب الحصول .

وقولهم : لو لم يجب الادراك ، لجاز أن يكون بحضرتنا جبـال وبوقات ، ونحن لانراها ولا نسمعها .

---

(١٤) من هنا ساقط من ا الى : على وفق ماهية المكشوف

قلنا : هذا معارض بجملة العاديات . سلمنا : أن عند حضور هذه الشرائط فى الشاهد ، يكون الادراك واجب الحصول ، فلم قلتم : ان فى حق الله تعالى يجب أن يكون كذلك ؟ وتحقيقه : هو أن ذات الله تعالى مخالفة بالحقيقة والماهية لهذه الحوادث . والمختلفان فى الماهية لا يجب استواؤهما فى اللوازم . فلم يلزم من كون الادراك واجبا فى الشاهد عند حضور هذه الشرائط ، كونه واجبا فى الغائب عند حضورها ؟ ومما يدل عليه : أن الادراك فى الشاهد مشروط بشرائط ثمانية ، وفى الغائب نقطع بأنه لايمكن اعتباره . فكذلك لايمتنع أن يكون الادراك فى الشاهد واجب الحصول ، وفى الغائب لايكون واجبا . **وهذا سؤال متعين لم يتنبه له أحد من المعتزلة ، ولانبه أحد من أصحابنا عليه .**

وأما الشبهة الثانية : فالجواب عنها من وجهين :

الأول : انا بينـا فى المقدمة : أن ذكـر الدلائـل لابد أن يكون مسبوقا بتعيين محل النزاع . فنقول : محل النزاع : ان الموجـود المنزه عن المكان والجهه . هل تجوز رؤيته أم لا ؟ فان ادعيتم أن العلم بامتناع رؤيته ضرورى ، فذلك باطل ـ على مابيناه فى المقدمة ـ وان ادعيتم أن هذا العلم استدلالى . فلابد فيه من الدليل . وقولكم « **ان كل مرئى ، لابد وأن يكون مقابلا** » : يقرب من أنه اعادة للدعـوى . لأن المقابل هو الذى يكون مختصـا بجهة قـدام الرائى فكأنكم قلتم : الدليل على أن ما لايكون فى الجهة لايكون مرئيا : هو أن كل ما كان مرئيا فى جهة . والمنطقيون يسمون هذه القضية الثانية : عكس نقيض القضية الأولى . وفى الحقيقة لا فرق بين القضيتين فى الظهـور والخفاء . فلم يجز جعل أحدهما حجة فى صحة الأخرى ، بل يقرب هذا من أن يكون اعادة للمطلوب بعبارة أخرى .

والوجه الثـانى فى الجـواب : ثبت أن المقابلة شرط للرؤية فى الشاهد . فلم قلتم : انه فى الغائب كذلك ؟ وتقريره : ما ذكرناه فى

الجواب عن الشبهة الأولى . وتمام الكشف والتحقيق : انا ذكرنا فى المقدمات : أن المراد من الرؤية : أن يحصل لنا انكشاف بالنسبة الى ذاته المخصوصة . وهو يجرى مجرى الانكشاف الحاصل عند ابصار الألوان والأضواء . واذا كان الأمر كذلك ، فاذا الانكشاف يجب أن يكون على وفق المكشوف . فان كان المكشوف مخصوصا بالجهة ، والحيز ، وجب أن يكون الانكشاف كذلك . وان كان المكشوف منزها عن الجهة ، وجب ان يكون انكشافه منزها عن الحيز والجهة .

وأما الشبهة الثالثة : فجوابها أيضا على هذا القانون . فالرؤية عبارة عن هذا الانكشاف التام . فان كان الشىء له صورة كان انكشافه بانكشاف صورته ولونه ، وان كان منزها عن الصورة واللون ، كان انكشافه كذلك أيضا . لأن شرط الانكشاف أن يحصل على وفق ماهية المكشوف (١٤)] .

وهذا هو الجواب بعينه عن الشبهة الرابعة .

* * *

واعلم : أن من تأمل فى هذه الكلمات على سبيل الانصاف ، علم قطعا : أنه ليس للمعتزلة فى نفى الرؤية شبهة تحيله البتة . وبالله التوفيق (١٥) .

---

(١٤) من أول مع أنا نراها حال الاجتماع الى ماهية المكشوف : ساقط من ب

(١٥) اعلم : أن علماء بنى اسرائيل يصرحون فى كتبهم بأنهم اخذوا علم الكلام عن معتزلة المسلمين . ولم يأخذوا عن الأشاعرة شيئا . وسأبين هنا : أنهم أخذوا عن علماء المعتزلة فى خلق القرآن ، وفى نفى رؤية الله تعالى .

أولا : يقول مؤلف دلالة الحائرين المتوفى سنة ٦٠٣ هـ : اعلم : أن العلوم الكثيرة التى كانت فى ملتنا فى تحقيق هذه الأمور ، تلفت

بطول الأزمان ، وباستيلاء الملل الجاهلية علينا ، وبكون تلك الأمور لم تكن مباحة للناس كلهم . فما كان الشيء المباح للناس كلهم : الا نصوص الكتب فقط . والفقه المروى ما كان مدونا فى القديم ، للأمر المستفاض فى الملة . وهو : « الامور التى أخبرتك بها شفاها ، لايجوز لك أن تكتبها » وذلك كان فى غاية الحكمة من الشريعة ، لأنه هرب مما وقع فيه الناس أخيرا . وهو كثرة الآراء وتشعب المذاهب ، بسبب اشكالات تقع فى عبارة المدون للسهو الذى يصحبه . ويحدث بسببه الانقسام بين الناس ويصيرون فرقا ، ويتحيرون فى الأعمال الشرعية ...

واتفق فى ابتداء الاسلام أن أصحابنا أخذوا عن المعتزلة ما أخذوا . ولم يأخذوا عن الأشعرية شيئا . لأنهم ظنوا أن آراء المعتزلة مقبولة للبرهنة عليها ... الخ (ج ١ ص ١٧٩ فصل : عا)

ثانيا : يقول مؤلف دلالة الحائرين : ان رؤية الله تعالى ممتنعة . كما يقول المعتزلة . ويذكر الحقيقة والمجاز فى الالفاظ الدالة على الرؤيه هكـذا :

« اعلم : أن « رأى » و « نظر » و « حزى » ثلاثة هذه الالفاظ تقع على رؤية العين ، واستعيرت ثلاثتها : لادراك العقل . اما ذلك فى « رأى » فمشهور عند الجمهور . قال : « ونظر فاذا بئر فى الصحراء » (تك ٢٩ : ٢) وهذه رؤية عين على الحقيقة لا على المجاز وجاءت « رأى » على المجاز : « وفى قلبى رأى كثير من الحكمة والعلم » (جا ١ : ١٦) وهذا ادراك عقلى ، لا رؤية عين . وبحسب هذه الاستعارة ، تكون كل لفظة جاءت عن الرؤية فى الله تعالى . مثل قوله : « رأيت الرب » (١ مل ٢٢ : ١٩) « يرى له الرب » (تك ١٨ : ١) « ورأى الله ذلك أنه حسن » (تك : ١٠) « أرنى مجدك » (خر ٣٣ : ١٨) « فرأوا اله اسرائيل » (خر ٢٤ : ١٠) كل ذلك ادراك عقلى ، لا رؤية عين بوجه . اذ لا تدرك الأعين الا جسما ، وفى جهة . وبعض أعراضه أيضا . أعنى ألوان الجسم وشكله ونحوها . وكذلك هو تعالى لا يدرك بآلة »

وكذلك « نظر » يقع حقيقة على الالتفات بالعين للشىء . مثل :
« لاتلتفت الى ورائك » (تك ١٩ : ١٧) « فالتفتت امرأته الى ورائها »
(١٩ : ٢٦) « وينظر الى الأرض » (أش ٥ : ٣٠) واستعير مجازا
الى التفات الذهن واقباله على تامل الشىء حتى يدركه . مثل قوله :
« لم ير اثما فى يعقوب » (عد ٢٣ : ٢١) لان « الاثم » لايرى
بالعين . وكذلك قوله : « وينظرون الى موسى » (خر ٣٣ : ٨) قال
الحكماء ـ عليهم السلام ـ : ان فيه أيضا هذا المعنى ، وانه اخبار عن
كونهم يتعقبون أفعاله وأقواله ويتأملونها . ومن هذا المعنى قوله :
« انظر الى السماء » (تك ١٥ : ٥) لأن ذلك كان رؤى النبوة .

وعلى هذه الاستعارة تكون كل لفظة « النظر » التى جاءت فى
الله تعالى . مثل : « أن ينظر الى الله » (خر ٣ : ٦) « وصورة
الرب يعاين » (عد ١٢ : ٨) و « ولست تطيق النظر الى الاصر »
(حب ١ : ١٣ وكذلك « حزى » يقع على رؤية العين حقيقة . مثل :
« ولتنظر عيوننا الى صهيون » (ميخا ٤ : ٧) واستعير مجازا لادراك
القلب . مثل : « التى رآها على يهوذا وأورشليم » (أش ١ : ١)
« كان كلام الرب الى ابراهيم فى الرؤيا » (تك ١٥ : ١) وعلى هذه
الاستعارة قيل : « فرأوا الله » (خر ٢٤ : ١١) فاعلم ذلك » إ . هـ
(ج ١ ص ٢٩ فصل د)

ثالثا : أما عن كلام الله تعالى ، فقد فصل فيه صاحب « دلالة
الحائرين » القول فى فصل ٤٦ و ٦٥ أعنى فصل «مو» وفصل «سه»
وقال : ان الله تعالى موجود وواحد . ومتكلم . ثم حكى اجماع
علماء بنى اسرائيل على أن التوراة مخلوقة . قال : « ولا سيما باجماع
أمتنا : أن التوراة مخلوقة والقصد بذلك : أن كلامه المنسوب اليه : مخلوق »
والألفاظ المنسوبة اليه التى سمعها موسى . فان الله خلقها وابتدعها ،
كما نسب اليه كل ما خلق وابتدع . ووصف الله بالكلام مثل وصفه
بالأفعال كلها ، الشبيهة بأفعالنا ، وكلام الله الى أنبيائه معناه : أن
هناك علما الهيا ، يدركه النبيون بأن الله كلمهم وقال لهم . حتى نعلم

أن هذه المعانى التى أوصلوها الينا ، هى من قبل الله ، لا من مجرد فكرهم ورؤيتهم .

ولفظ « الكلام » ولفظ « القول » على الحقيقة يأتى ، وأيضا على المجاز يأتى .

ولفظ الكلام والقول على الحقيقة . وقعا على النطق باللسان . مثل قوله : « موسى يتكلم » و « قال فرعون » ووقعا على المجاز ، على المعنى المتصور فى العقل من غير أن ينطق به . مثل : « فقلت فى قلبى » ـ « فتكلمت فى قلبى » ـ « وينطق قلبك » ـ « لك نطق قلبى » ـ « وقال عيسو فى قلبه » وهذا كثير . ووقعا أيضا مجازا على الارادة . مل : « وهم أن يقتل داود » فكأنه قال : وأراد قتله . أى هم به . ومثل : « أتريد أن تقتلنى » ؟ أى تهم به وتريده

وقال المؤلف مانصه : « فكل قولة وكلام ، جاءت منسوبة لله ، فهى من المعنيين الأخيرين . أعنى : أنها اما كناية عن المشيئة والارادة ، واما كناية عن المعنى المفهوم من قبل الله ، سواء علم بصوت مخلوق ، أو علم بطريق من طرق النبوة ، لا أنه تعالى تكلم بحرف وصوت . ولا أنه تعالى ذو نفس . فترتسم المعانى فى نفسه ، وتكون فى ذاته معنى زائدا على ذاته . بل تعلق تلك المعانى به ونسبتها اليه ، كنسبة الأفعال كلها » اهـ

هذا ما أردت بيانه ههنا . لأبين أن للمعتزلة تأثيرا فى علماء بنى اسرائيل . لا أن علماء بنى اسرائيل قد تأثروا بالمعتزلة . ذلك لأن ابن ميمون توفى فى سنة ستمائة وثلاث من الهجرة . و « واصل بن عطاء الغزال » رئيس المعتزلة ، توفى فى سنة مائة واحدى وثلاثين من الهجرة ولأن موسى ابن ميمون قد صرح بأن كتب علماء بنى اسرائيل الأوائل قد تلفت بطول الأزمان وباستيلاء الملل الجاهلة ـ فى نظره ـ عليهم ، وبكون تلك الأمور لم تكن مباحة للناس كلهم .

المسألة العشرون

في

بيان أن كنه حقيقة الله تعالى هل هو معلوم للبشر أم لا ؟

والكلام فيه مرتب على فصلين :

الفصـــــل الأول

فــى

أن العلم بالكنه هل هو الآن حاصل أم لا ؟

قال الكثيرون من المتكلمين : هذا العلم حاصل . وقـال جمهور المحققين : بأنه غير حاصل . وهو المختار . ويدل عليه وجوه :

الحجة الأولى : ان المعلوم منـه ليس الا الوجـود ، والصـفات السلبية ، والصفات الاضافية . والعلم بهذه الأمور مغاير للعلم بالذات المخصوصة والحقيقة المخصوصـة . فوجـب أن لايكون العلم بالحقيقة المخصوصة حاصلا . انما قلنا : ان المعلوم ليس الا الوجود والسـلوب والاضافيات . وذلك لأنا اذا استدللنا بوجود الممكنات على وجـــود واجب الوجود ، علمنا : أنه موجود . وما وراء ذلك فهو من بـــاب الصفات . مثل : أن نقول : انه واجب الوجود . ومعناه : انه الموجود الذى لايقبل العدم . ونقول : انه قديم . ومعناه : انه كان موجودا من الأزل الى الآن . ونقول : انه أبدى . ومعناه : انـه موجـود من الآن لا الى آخر ونهاية . ونقول : انه ليس بجسم ، ولا بجوهر ، ولا فى مكان ، وليس له ضد ولاند ، وكل ذلك سلوب . ونقول : انه قادر ، أى أنه يصـح منه الفعـل والترك .ونقول انه عـالم أى أنه يصـــح منه ايقاع الفعل على وجه الاحكام . ونقول : انه مريد ، أى أنه يصح منه ايقاع الفعل على سبيل التخصيص . وكل ذلك اضافات .

فثبت : أنه ليس المعلوم للخلق منه ، الا الوجود والسلوب والاضافات . وانما قلنا : ان العلم بهذه الأمور لايقتضى العلم بالحقيقة المخصوصة . لأنا اذا رجعنا الى أنفسنا لم نجد عقلنا جازما ، بأنه متى كانت الصفات هى هذه . وجب أن تكون الذات هى الحقيقة المخصوصة الفلانية على التعيين ، بل نجد عقلنا جازما بأنه لابد وأن تكون تلك الحقيقة فى نفسها حقيقة مخصوصة متميزة عن سائر الحقائق [وأما (١) أن يعرف العقل تعين تلك الحقيقة . فهذا غير حاصل . وهذا كما أنا لما شاهدنا الأثر المخصوص عن المغناطيس . قلنا : ان له حقيقة مخصوصة مميزة عن سائر الحقائق . فأما أن نعلم تلك الحقيقة بعينها ، فهذا غير حاصل . فكذا ههنا : لما علمنا اختصاص ذاته بهذه الصفات على أصل الوجوب واللزوم ، علمنا أن له حقيقة متميزة عن سائر الحقائق ، فأما أن نعلم من هذه الصفات تلك الحقيقة المخصوصة بعينها ، فهذا غير حاصل . والعلم به ضرورى . فعلمنا : ن العلم بحقيقته المخصوصه : غير حاصل] (١) .

الحجة الثانية : من البين : أن التصديق فرع التصور ، فما لا نتصور حقيقته لا يمكننا أن نعلم أنها حاصلة أم غير حاصلة . ونحن لا يمكننا أن نتصور حقيقته الا اذا أدركناها من أنفسنا ادراكا ضروريا ، كالعلم بالألم واللذة والفرح والغم والغضب ، وأدركناها باحدى الحواس الخمس ، كالعلم بالألوان . فانه حصل من الابصار ، والعلم بالأصوات فانه حصل بالسماع . وكذا القول فى بقية المحسوسات . وأما الماهيات التى ما أدركناها بواحد من هذين الطريقين فاننا نعلم انها غير متصورة (٢) .

---

(١) ما بين القوسين : ساقط من ب

(٢) تعذر علينا أن نتصور : ب ـ فعلمنا أنها غير متصورة : ا

اذا عرفت هذا ، فنقول : حقيقة الله وكنه ماهيته غير مدركة بأحد هذين الطريقين . فوجب أن لاتكون متصورة عند العقول .

الحجة الثانية : ان كل ما نعلمه منه سبحانه وتعالى ، فان مجرد تصوره غير ما تبين من وقوع الشركة فيه . ولذلك فانا بعد معرفة هذه الصفات ، نفتقر الى اقامة الدلائل على أنه سبحانه وتعالى واحد ، وأما ذاته المخصوصة فانها من حيث انها هى مانعة من الشركة . واذا كان كذلك ، وجب القطع بأنه من حيث انه هو غير معلوم للبشر . وهذا قياس جلى من الشكل الثانى .

* * *

واحتج القائلون بانتلك الحقيقة معلومة بوجهين :

الحجة الأولى : ان التصديق مسبوق بالتصور ، ولو لم تكن تلك الحقيقة معلومة ، لامتنع الحكم عليها بانها غير معلومة .

الحجة الثانية : انا نحكم على تلك الذات المخصوصة بانها موصوفة بالوجود والقدم والدوام والوجوب والوحدة وصفات الجلال والاكرام ، ولولا أن تلك الحقيقة من حيث هى هى معلومة ، والا لما أمكن الحكم عليها بهذه الصفات .

والجواب : تنتقض هاتان الحجتان بخواص الاغذيه والأدوية فانها من حيث هى هى مجهولة ، مع العلم بكونها مستلزمة للآثار المخصوصة . وكذا ههنا .

واعلم : أن هذا البحث ينتج (١) اشكالات عظيمة ، لا يليق ذكرها بهذه المواضع .

---

(١) يفتح أبواب : ب

الفصــل الثــانى
فــي
بيان أن كنه حقيقة الله تعالى ، وان لم يكن الآن معلوما • فهل يصح أن يصير معلوما للبشر ؟

اعلم : أنا اذا رأينــا الاحتراق حاصلا فى الجسم ، علمنــا : أنــه لابد لذلك الاحتراق من محرق • وذلك المحرق معلوم ، لكن علمنا (يكون) بالتبع والعرض • فانا لانعلم فى هذا الوقت أن ذلك المحرق ماهو ؟ بل أنه شيء ما ، معين فى نفسه ، مجهول التعيين عند العقل • ومن لوازمه : حصول هذا الاحتراق • وأيضا : اذا وجدنا فى انفسنا المــا ولذة وغما وفرحا • فهذه الماهيات معلومة علما لا بالتبع والعــرض ، بل بالذات والحقيقة • وهذه المرتبة اقوى وأجلى من المرتبة الأولى • وأيضا : اذا أدركنا بالعين لونا وضوءا ، ثم غمضنا العين ، فانا ندرك تفرقة بديهية بين الحالتين ، مع أن العلم بذلك اللون المخصــوص حاصل فى الحالتين • وتلك التفرقة هى المسماة بالرؤية •

اذا عرفت هذا فنقول : انا اذا استدللنا بوجود الممكنات عـلى وجود الصانع ، فقد حصل النوع الأول من العلم والمعرفة • اما النوع الثانى والثالث فهل هو ممكن الحصول ؟ قال بعضهم : هذا غير ممكن • لأنه غير متناه ، والعقل متناه ، وادراك غير المتناهى بالمتناهى محال •

ومن المحققين من توقف فى جوازه وامتناعه • وقال : لا سبيل للعقل الى معرفة هذه المضايق ، بـل السمع لمــا دل على أن المؤمنين يرون الله تعالى يوم القيامة ، دل ذلك على كــون هاتين المرتبتين ممكنتين • ولاشك أنه لاحال للبشر أشرف من هاتين الحالتين • فنسأل الله أن يجعلنا بفضله أهلا لها • والله الموفق والمعين •

المسألة الحادية والعشرون

فى

بيان أن صانع العالم سبحانه وتعالى واحد

ويدل عليه وجوه :

الحجة الأولى : لو كان فى الوجود شيئان ، كل واحد منهما واجب الوجود لذاته ، لكانا مشتركين فى الوجوب بالذات ، ومتباينين بالتعين . فيلزم وقوع التركيب فى ذات كل واحد منهما . وكل مركب فهو ممكن لذاته . فيلزم أن يكون الواجب لذاته ممكنا لذاته . وهو محال . وتمام البحث فيه قد تقدم فى مسألة حدوث الأجسام .

الحجة الثانية : الاله هو الذى يكون قادرا على المقدورات . ولو فرضنا الهين ، أراد أحدهما حركة زيد والآخر سكونه . فاما أن يحصل المرادان . وهو محال ، أو لايحصل مراد واحد منهما . وذلك أيضا محال . لأن المانع لكل واحد منهما عن حصول مراده ليس هو مجرد كون الآخر قادرا ، بل حصول مقدور الآخر . فاذن لايمتنع حصول مراد هذا ، الا اذا حصل مقدور ذاك . ولايمتنع حصول مراد ذاك ، الا اذا حصل مقدور هذا . فلو حصل مراد كل واحد منهما لحصل مقدور كل واحد منهما . وحينئذ يرجع هذا القسم الثانى الى القسم الأول . وقد بينا أنه محال . أو يحصل مراد أحدهما دون الآخر .

وهذا أيضا محال لوجهين :

الأول : ان الذى حصل مراده . فهو قادر . والذى لم يحصل مراده . فهو عاجز . والعاجز لايصلح للالهية .

والثانى : لما كانت لقدرة كل واحد منهما صلاحية التأثير فى ايجاد ذلك المقدور . فنقول : انه يستحيل أن يقال : ان احدى هاتين الصلاحيتين أقوى من الأخرى . وذلك لأن المقدور شيء واحد ، لايقبل القسمة أصلا . واذا كان كذلك ، فهو اما أن يكون موجودا ، أو معدوما . فأما القسم الثالث . وهو أن يقال : انه يصير بعضه موجودا وبعضه معدوما . فذلك محال . واذا كان الأمر كذلك ، لم يكن ايجاد مثل هذا المقدور قابلا للتفاوت . واذا لم يقبل التفاوت ، امتنع كون احدى القدرتين أقوى من الأخرى .

اذا ثبت هذا ، فنقول : لما حصل التساوى فى قدرة هذين القادرين ، فلو حصل مقدور أحدهما دون الثانى ، لكان هذا ترجيحا لأحد المتساويين على الآخر ، من غير مرجح البتة . وذلك محال . فكان هذا القسم محالا . فثبت : أن القول بوجود الهين : يفضى الى أحد هذه الأقسام الثلاثة . ولما ثبت أن كل واحد منهما محال باطل ، كان القول بوجود الهين محالا باطلا .

فان قيل : هذه الأقسام الثلاثة متفرعة على وقوع المخالفة بين الالهين . فنقول : لم لايجوز وجود الالهين ، بحيث يمتنع وقوع المخالفة بينهما ، فعليكم أن تدلوا على صحة هذه المخالفة . ولايقال : الذى يدل على صحة وقوع المخالفة بينهما : هو أنا لو قدرنا أحد هذين الالهين منفردا بالوجود ، لصح منه أن يريد حركة زيد . ولو قدرنا الاله الثانى منفردا بالوجود ، لصح منه أن يريد سكون زيد . واذا ثبت هذا حال الانفراد ، وجب أيضا حال الاجتماع . لأن ما لكل واحد من الذات والصفات ، قديم . والقديم لايجوز عليه التغير والتبدل . وهذا يقتضى أن يكون كل واحد منهما حال الاجتماع ، كما كان حال الانفراد . وهذا يوجب القطع بجواز المخالفة لأنا نقول :

أليس أنه انفرد أحد الالهين ، لصح منه ايجاد الحركة . ولو انفرد الثانى لصح منه ايجاد السكون . ثم انهما لما اجتمعا تعذر على كـل واحد منهما ايجاد مالم يكن متعذرا عليه وقت الانفراد ؟ واذا كان الحال كذلك فى القدرتين ، فلم لايجوز مثله فى الارادتين ؟

سلمنا : ان ماذكرتم يدل على جواز المخالفة بينهما ، لكن معنا ما يدل على أن مع القول بوجود الالهين ، يمتنع وقوع المخالفة بينهما . وهـو من وجهين :

أحدهما : هو انا لو فرضنا الهين ، لوجب كون كل واحد منهمـا حكيما . والحكيم هو الذى لايفعل الا الأفضل والأولى . ولاشك أن الأفضل والأولى فى كل شىء واحد . واذا كان كذلك ، كان كل واحد منهما لكونه حكيما ، لايريد الا ذلك الوجه الواحد . واذا كان الأمر كذلك ، امتنع وقوع المخالفة بينهما .

الوجه الثانى : هـو أن كل واحد منهما ، لما كان الها ، وجـب أن يكون كل واحد منهما عالما بكل المعلومات . وكان كل واحد منهمـا عالما بأن أى المعلومات يقع ؟ وأيها لايقع ؟ وارادة ما علم أنه لايقع يكون محالا . واذا كان الشىء الذى هو معلوم الوقوع ، ليس الا الواحد ، ويستحيل أن يريد الا ما كان معلوم الوقوع ، وجب أن يكون كل واحد منهما مريدا لوقوع شىء واحد بعينه . وعلى هذا التقدير فانه يمتنع وقوع المخالفة بينهما .

سلمنا : أنه يصح وقـوع المخالفة بينهما ، لكن المحـالات التى الزمتمونا انما تلزم من وقوع المخالفة ، لا من صحة المخالفة . فلما لم تثبتـو ان هـذه المخالفـة لابـد وأن تحصـل وتدخـل فى الوجود ، لايمكنكـم أن تلزموا علينـا تلك المحـالات . فأنتـم وأن

أقمتم الدلائل على صحة المخالفة ، الا انكم تحتاجون بعدها الى اقامة الدلالة على وقوع تلك المخالفة . حتى يتم دليلكم .

والجواب : الدليل على صحة المخالفة بينهما : أنه لو انفرد هذا صحت منه ارادة الحركة ، ولو انفرد ذلك صحت منه ارادة السكون . وعند اجتماعهما ، وجب القول ببقاء هاتين الصحتين . ويدل عليه وجهان :

الأول : ان كل واحد من هاتين الصحتين ازلى . والأزلى يمتنع زواله .

والثانى : ان زوال إحدى الصحتين بالأخرى ، انما يصح لو حصل بينهما نوع منافاة . والا لم يلزم من حصول احدهما زوال الثانى . واذا حصلت المنافاة من الجانبين ، لم يكن تاثير حصول أحدهما فى عدم الآخر (١) أولى من العكس . فلابد وأن تزول كل واحدة من هاتين الصحتين بالأخرى . الا أن هذا محال . لأن المؤثر فى عدم كل واحدة من هاتين الصحتين وجود الأخرى . والعلة واجبة الحصول عند حصول المعلول . فلو عدمت الصحتان معا ، لزم من عدمهما معا ، لزومهما (٢) معا . وهذا محال . فعلمنا : أنه لاتزول هذه الصحة ، ولا تلك الصحة عند اجتماعهما . فثبت : أن صحة المخالفة حاصلة عند الاجتماع »

وأما قوله : « ان هذا ينتقض بالقدرتين ، فانه يصح على كل واحدة منهما ايجاد أحد الضدين عند الانفراد ، ولا يصح منهما ايجادهما عند الاجتماع » **قلنا : هذا عين دليلنا على كون الله تعالى واحدا** . لأنا

---

(١) حصول احداهما فى الأخرى : ب

(٢) حصولهما : ب

نقول : هذه الصحة كانت ثابتة لكل واحدة من القدرتين عند الانفراد . فاذا بقيتا عند الاجتماع ، يلزم منه صحة الجمع بين الضدين . وهو محال وان زالتا أو زالت احداهما . فهو محال للوجوه التى ذكرناها . فعلم : أن القول بوجود الالهين يفضى الى هذا المحال . فكان القول به محالا .

قوله : « لو حصل فى الوجود الهان ، لكان كل واحد منهما حكيما . وذلك يوجب توافقهما » قلنا : الفعل اما أن يتوقف على الداعى أو لا يتوقف . فان توقف لزم الجبر . واذا لزم الجبر لم تكن فاعلية الله تعالى موقوفة على رعاية المصالح ، فلم يلزم من خلو الفعل عن المصلحة ، أن لايكون مراد الوقوع لله تعالى . فلم يلزم من كون المصلحة واحدة ، عدم المخالفة . وان لم يتوقف الفعل على الداعى ، لم يلزم من استواء الضدين فى المصلحة والمفسدة ، عدم الترجيح فى القصد والارادة . فثبت : أن هذا السؤال لايمنع من صحة المخالفة .

قوله : « الشىء الذى هو معلوم الوقوع واحد . وذلك يمنع من الاختلاف فى الارادة » قلنا : ارادة الوقوع متقدمة على الوقوع ، الذى هو متقدم على العلم بالوقوع . فيمتنع أن يكون العلم بالوقوع سببا لارادة الوقوع ، والالزم الدور .

قوله : « هذه الأقسام الثلاثة انما تتولد من حصول المخالفة لا من صحة المخالفة » .

قلنا : ههنا مقدمة يقينية . وهى أن كل ما كان ممكنا ، لايلزم من فرض وقوعه محال ، فلو كانت المخالفة ممكنة ، لم يلزم من فرض وقوعها محال . لكنه قد لزم المحال من فرض وقوعها . وعند هذا نقول : لو فرضنا الهين ، لكانت المخالفة بينهما ، اما أن تكون ممكنة ، واما أن لا تكون ممكنة . والقسمان باطلان ، فبطل القول بوجود الالهين .

الحجة الثالثة على امتناع وجود الالهين : هى انا لو فرضنا الهين ، لكان كل واحد منهما قادرا على جميع الممكنات ، لان صفة القادرية لما كانت فى حق كل واحد منهما من لوازم الذات ، وكانت نسبة تلك القادرية الى جميع الممكنات على السوية ، وجب كونه تعالى قادرا على جميع الممكنات . واذا ثبت هذا ، لزم أن كل ما كان مقدورا لأحدهما فهو بعينه مقدور للآخر من جهة واحدة . وهى جهة الايجاد والاختراع . الا أن ذلك محال ، لان كل ما كان مقدورا لقادر ، صح منه ايجاده . واذا قصد كل واحد منهما الى ايجاده . فاما أن يقع ذلك المقدور بهما معا ، أو لايقع بواحد منهما ، أو يقع بأحدهما دون الثانى . والأقسام الثلاثة باطلة .

أما القسم الأول — وهو وقوعه بهما جميعا — فهذا محال . لان اسناد الأثر الى المؤثر ، انما كان لامكانه وجوازه . والأثر اذا أخذ مع المؤثر التام ، كان واجب الوجود . وكونه واجب الوجود يمنعه من اسناده الى القدرة الثانية . فكون الفعل مع القدرة الثانية ، يمنع من الاسناد الى القدرة الاولى . فيلزم أن يكون حال وقوعه بكل واحدة من القدرتين أن يكون واجب الانقطاع عن كل واحد منهما . وهو جمع بين النقيضين . وهو محال .

وأما القسم الثانى — وهو أن لايقع بواحد منهما — فهو أيضا محال . لأن المانع من وقوعه بهذه القدرة ، وقوعه بتلك القدرة . والمانع من وقوعه بتلك القدره : وقوعه بهذه القدرة . فلا يمتنع هذا الا اذا وجد ذلك ، ولا يمتنع ذلك الا اذا وجد هذا . فلو امتنعا معا ، لوجدا معا . وذلك محال . فيلزم اجتماع النفى والاثبات . وهو محال .

وأما القسم الثالث — وهو أن يقع بأحدهما دون الآخر — فهذا أيضا محال لوجهين :

الأول : ان كل واحد منهما فرضناه قادرا على جميع الممكنات ، فلا يكون أحدهما أقدر من الثانى . واذا كان كذلك ، امتنع رجحان أحدهما على الآخــــر .

الثانى : ان وقوع التفاوت فى القدرة على ايجاد المقدور الواحد محال ، لما بينا أن التفاوت فى الاقتدار ، يستدعى امكان وقـــوع التفاوت فى المقدور . والشيء الذى يكون واحدا وحدة حقيقية يمتنع وقوع التفاوت فيه ، فامتنع وقوع التفاوت فى القدرة عليه . فثبت : أن القول بوجود الالهين يفضى الى أحد هذه الأقسام الثلاثة . وثبت : أن كل واحد منها محال ، فكان القول بوجود الالهين محالا .

شبهة للخصم : انا نجد فى العالم شرا وخيرا . والفاعل الواحد لايكون خيرا وشريرا معا فلابد من القول بالاثنين .

والجواب : ان الخير ان لم يقدر على دفع الشر ، فهو عاجــــز لا يصلح للالهية ، وان قدر ولم يفعل فهو ايضا شرير ، لأن الراضى بأفعال الشر شرير . فثبت : أن هذه الشبهة ساقطة والله أعلم .

المسألة الثانية والعشرون

فى

خلق الأفعال

اعلم : أن للعقلاء فى الأفعال الاختيارية التى للحيوانات قولين :

القول الأول : ان ذلك الحيوان غير مستقل بايجاده وتكوينه .

وأصحاب هذا القول : فرق أربع :

الفرقة الأولى : الذين يقولون : ان الفعل موقوف على الداعى . فاذا حصلت القدرة وانضم اليها الداعى ، صار مجموعهما علة موجبة للفعل . وهذا قول جمهور الفلاسفة . واختيار « أبى الحسين البصرى » — من المعتزلة — وهو وان كان يدعى الغلو فى الاعتزال ، حتى ادعى أن العلم — بأن العبد يوجد ويستقل بالفعل — ضرورى . الا أنه لما كان من مذاهبه : أن الفعل موقوف على الداعى . واذا كان عند الاستواء ، يمتنع وقوعه . وحال المرجوحية أولى بالامتناع . واذا امتنع المرجوح وجب الراجح . لأنه لا خروج عن النقيضين : كان هـذا عين القول بالجبر . لأن الفعل واجب الوقوع عند حصول المرجح ، وممتنع الوقوع عند عدم المرجح . فثبت : أن « أبا الحسين » كان شديد الغلو فى القول بالجبر ، وان كان يدعى فى ظاهر الأمر : انه عظيم الغلو فى الاعتزال .

الفرقة الثانية : الذين يقولون : المؤثر فى وجود الفعل هو مجموع قدرة الله تعالى وقدرة العبد . ويشبه أن يكون هذا قول « الأستاذ

---

(١) انظر تقديمنا لكتاب لبـاب الاشارات والتنبيهات . ولكتاب القضاء والقدر للرازى . وهو الجزء التاسع من كتابه « المطالب العالية من العلم الالهى » — طبعة مستقلة —

أبى أسحاق الاسفرائينى » فانه نقل عنه : أنه قال : « قدرة العبد تؤثر بمعين » .

الفرقة الثالثة : الذين يقولون : الصلاة والزنا ، يشتركان فى كون كل واحد منهما حركة ، وتمتاز احدى الحركتين عن الأخرى بكون احداهما صلاة ، والأخرى زنا . فاذن الصلاة عبارة عن حركة موصوفة بوصف كونها صلاة ، والزنا عبارة عن حركة موصوفة بوصف كونها زنا . اذا عرفت هذا فنقول : أصل الحركة انما يوجد بقدرة الله تعالى . أما وصف كونها صلاة ، وكونها زنا ، فانما يقع بقدرة العبد . وهذ قول « القاضى أبى بكر ابن الباقلانى » .

الفرقة الرابعة :الذين يقولون لاتاثير لقدرة العبد فى الفعل وفى صفة من صفات الفعل ، بل الله تعالى يخلق الفعل ويخلق قدرة متعلقة بذلك الفعل . ولا تاثير لتلك القدرة البتة فى ذلك الفعل . وهذا قول « أبى الحسن الأشعرى » .

فهذا كله تفصيل مذاهب القائلين بان الحيوان غير مستقل بايجاد فعله .

* * *

والقول الثانى : قول من قال : الحيوان مستقل بايجاد فعله . **وهو قول جمهور المعتزلة وهم طائفتان :**

الطائفة الأولى : الذين يقولون : نحن نعلم بالضرورة كوننا موجدين لأفعالنا . **وهذا القول اختيار « أبى الحسين البصرى » .**

قال صاحب الكتاب : أنا شديد التعجب منه (٢) . انه كيف جمع بين هذا القول ، وبين قوله : « الفعل موقوف على الداعى » ؟ فان هذا غلو فى الجبر . وكيف جمع معه الغلو فى القدر ؟ وأما « محمود

---

(٢) هو شديد التعجب لأنه لم يفهم قصده . فأن غرضه بالداعى :

الخوارزمى » فانه لما أراد الجمع بين هذين القولين ، قال : « الفعل مع الداعى يصير أولى بالوقوع ، ولا ينتهى الى حد الوجوب » وسنبين أن هذا القدر ضعيف (٣) .

الطائفة الثـانية : الذين يقولون : ان علمنا بكوننا موجـــدين لأفعالنا ، علم استدلالى . وهذا مذهب جمهور مشايخ المعتزله .

فهذا تفصيل مذاهب الناس فى هذه المسألة .

* * *

ولنـــا : دلائل :

الحجة الأولى : ان العبد حال مارجح الفعل . هل يصح منـــه ترجيح الترك بدلا عن الفعل ، أو لايصح ؟ فان كان حال كونه مصدرا للفعل ، لايصح منه الترك . وحال كونه مصدرا للترك ، لايصـــح منه الفعل ، فحينئذ العبد غير مستقل لا بالفعل ولا بالترك . وذلك هو المطلوب . واما ان صح منه الترك بدلا عن الفعل ، فترجيح أحـــد الطرفين على الآخر ، اما أن يتوقف على مرجح أو لايتوقف . فـــان توقف على مرجح ، فذلك المرجح اما أن يكون من العبد ، أو من الله تعالى ، أو لا من العبد ولا من الله . فان كان من العبد عاد التقسيم الأول . ويلزم التسلسل . وان كان من الله تعالى . فنقول : عنـــد حصول ذلك المرجح ، قد صار الفعل راجحا على التــرك . ونقول : ذلك الرجحان اما أن يقال : انه انتهى الى حد الوجوب ، أو ما انتهى إلى حد الوجوب . فان كان الأول هو الحق ، لزم الجبر ، لأنه على

= هو الحاجة التى يهواهــا الانسان ويريدهــا . أو يكون ملجأ اليهـــا كالهارب من السبع اذا ظهر له طريقان . والجائع اذا خير بين رغيفين . فان الجوع أو الهرب يدعوه الى اختيار أحدهما .

(٣) هذا فى حالة الاختيار . وأما فى حالة الاضطرار كالهارب من السبع فانه ينتهى الى حد الوجوب .

تقدير حصول ذلك المرجح ، صار الفعل واجب الوقوع ، وعلى تقدير أن لايحصل ، كان الفعل ممتنع الوقوع . وان كان الثانى ، هو أنحق ، وهو أنه ما انتهى الى حد الوجوب . فنقول : اذا كان الأمر كذلك ، كان عند حصول ذلك المرجح ، لايمتنع حصول ذلك الفعل تارة وعدم حصوله أخرى . وكل ما كان ممكنا لايلزم من فرض وقوعه محال .

فلنفرضه تارة واقعا ، وأخرى غير واقع . فاختصاص أحد الوقتين بالوقوع ، والثانى بعدم الوقوع . اما أن يتوقف على انضمام قيد زائد اليه ، أو لا يتوقف . فان توقف لم يكن الذى حصل أو لا ، تمام المرجح . لأنه كان لابد معه من هذا القيد . لكنا كنا فرضنا ما حصل أو لا ، تمام المرجح . هذا خلف .

وايضا : فانه يعود التقسيم فى المجموع الحاصل من المرجح الأول ، ومن هذا القيد . فان لم يصر الرجحان واجبا ، افتقر الى مرجح آخر ، ولزم التسلسل . وهو محال . وان وجب ، عاد ما ذكرناه من لزوم الجبر . وأما ان كان اختصاص أحد الوقتين بالوقوع ، لا يتوقف على انضمام قيد زائد الى ما كان حاصلا أولا ، مع أن نسبة ذلك المرجح الذى كان حاصلا أولا ، الى وقتى الوقوع واللاوقوع على السوية ، لزم رجحان أحد طرفى الممكن المتساوى على الآخر من غير مرجح . وهو محال . وأما القسم الثالث : وهو أن يحدث ذلك المرجح . لا من العبد ولا من الله تعالى . فهذا يقتضى حدوث الحادثات لا عن محدث . وتجويزه يبطل القول بالاستدلال بحدوث الحوادث على وجود الله تعالى . وهذا باطل .

هذا كله اذا قلنا بأن العبد حال كونه مصدرا للفعل ، يصح منه الترك بدلا عن الفعل ، الا أن هذا الرجحان يتوقف على مرجح . أما اذا قلنا : انه لا يتوقف على المرجح ، فحينئذ قد حصل الرجحان لا عن

مؤثر . وتجويزه يبطل القول بافتقار الجائزات الى المؤثر والمرجح ، ويلزم منه نفى الصانع . وأيضا : فبتقدير أن يكون الأمر كذلك ، وجب أن يكون ذلك الرجحان واقعا بالاتفاق ، بمعنى أنه يكون واقعا لا لأمر صدر عن الفاعل . وهـــذا أيضا يقتضى الجبـر ، لأنه اذا وقع ذلك الاتفاق ، حصل الفعل سواء أراد أو لم يرد . واذا لم يقع لم يحصل الفعل ، سواء أراد أو لم يرد . فيكون الجبر لازما أيضا على هـــذا التقدير .

اذا عرفت هذا فنقول : ثبت أن العبد حال كونه مصدرا للفعل . ان صح منـــه الترك . فامـــا أن يتوقف ذلك الترجيح على المرجح ، أو لايتوقف . وثبت أن القسمين باطلان ، فثبت أن العبد حال كونه مصدرا للفعل ، يمتنع منه الترك . وحال كونه مصدرا للترك ، يمتنع منه الفعل .

فان قيل : هذا الذى ذكرتم فى الشاهد ، يلزمكم مثله فى الغائب . فوجب أن يكون البارى تعالى علة موجبة بالذات ، لافاعلا بالاختيار .

قلنا : الفرق بين الشاهد والغائب : أن صدور الفعل عن القـــادر موقوف على الارادة . وهذه الارادة فى الشاهد محدثة ، فافتقرت الى محدث . فان كان ذلك المحدث هو العبد ، لزم التسلسل . وهو محال . فوجب القول بانتهاء الارادات الى ارادة ضرورية ، يخلقها الله تعالى فى العبد (٤) ابتداء . وعند هذا يصير الجبر لازما . أما ارادة الله تعالى فهى قديمة عندنا ، فاستغنت تلك الارادة لأجل قدمها عن ارادة أخرى . فظهر الفرق بين الصورتين .

الحجة الثانية : لو كان العبد موجدا لأفعال نفسه ، لكان عـــالما بتفاصيل أفعاله . وهو غير عالم بتفاصـيل أفعال نفســه ، فوجب أن لايكون موجدا لها . بيان الملازمة : انه لكونه قادرا يصح منه وقـــوع

---

(٤) فى القلب : ب

ذلك الفعلَ بذلك المقدار ، ويصح وقوعه أزيد منه أو أنقص منه . فوقوع ذلك المقدار دون ما هو أزيد منه ، أو دون ما هو أنقص منه ، لايكون الا لأجل القصد والاختيار . والقصد والاختيار مشروط بالعلم ، لأن القصد الى ايجاد العشرة فوق الخمسة ، ودون العشرين ، لايتاتى الا مع العلم بأنه عشرة ، وليس بخمسة ، وليس بعشرين .

فثبت : أن العبد لو كان موجدا لأفعال نفسه ، لكان عالما بتفاصيل أفعال نفسه . وهذا هو معنى قوله سبحانه وتعالى : « ألا يعلم من خلق ؟ وهو اللطيف الخبير » (الملك ١٤)

أحدها : ان النائم والمغمى عليه قد ينقلب من أحد جنبيه الى

وانما قلنا : ان العبد غير عالم بتفاصيل أفعال نفسه لوجوه :

الجنب الآخر ، مع أنه ليس له من كمية تلك الأفعال ولا كيفيتها خبر البتة .

والثانى : ان أكثر المتكلمين متوافقون فى اثبات الجوهر الفرد ، ومتى ثبت القول بالجوهر الفرد ، كان التفاوت بين الحركات فى البطء والسرعة ، لأجل تخلل السكنات فيما بين الحركات . وسيأتى البرهان على ذلك فى تقرير مسألة الجوهر الفرد .

واذا ثبت هذا فنقول : النملة اذا تحركت بحركة بطيئة ، فذاك لأنها تحركت فى بعض الأحياز وسكنت فى بعضها . ومعلوم أنه ليس عند النملة خبر من كمية عدد تلك الأحياز ، وليس عندها خبر من أنها سكنت ههنا ، وتحركت هناك ، والحال فى الآدمى الذى هو أعقل الحيوانات كذلك . فانه اذا مشى فلاشك أن مشيه أبطأ من حركة الفلك . وذلك لأنه سكن فى بعض الأحياز ، وتحرك فى بعضها . وهذا الذى هو أعقل الخلق ، لو أراد أن يعرف أنه أين سكن ؟ واين تحرك ؟ لم يعرف . فعلمنا : أن العبد غير عالم بتفاصيل أحوال فعله .

الثالث : ان مذهب « أبى على » و « أبى هاشم » : ان الجسم . اذا تحرك ، فهناك ثلاثة أمور : الجسم ، والمتحركية ، والحركة . وهذه الحركة معنى توجب المتحركية . وتأثير قدرة العبد ليس فى نفس المتحركية ، بل فى هذا المعنى الذى يوجب تلك المتحركية . ومعلوم أن أكثر العقلاء غافلون عن هذا الثالث . ولا يخطر ببالهم ، ولايدور فى خيالهم تصور هذا الثالث . واذا ثبت كونهم غافلين عن ماهيته ، استحال منهم القصد الى ايجاده وتكوينه . فان ما لايكون متصورا عند الذهن ، امتنع القصد الى ايجاده . وهذا الوجه الثانى والثالث مختص بمشايخ المعتزلة . فأما « أبو الحسين » فانه متوقف فى الجوهر الفرد ، ونات لهذا المعنى الثالث . فلا يلزمه ذلك .

الرابع : ان من حرك اصبعه . فلاشك أن ذلك الاصبع مركب من الأجزاء . وقامت بكل واحدة منها حركة على حدة . فاذا لزم فيمن يوجد الشئ أن يكون عالما بتفاصيله من الكمية والكيفية ، وجب فى محرك هذا الاصبع أن يكون عالما بان أجزاء هذا الاصبع . كم هى ؟ حتى يمكنه القصد الى ايجاد الحركة فى كل واحد من تلك الاجزاء . ويكون عالما بعدد الأحياز الواقعة من مبدأ الحركة الى منتهاها ، حتى يمكنه القصد الى ايجاد الحركات فى تلك الأحياز ، ولما لم يكن شئ من هذه الأحوال معلوما ، علمنا : أن العبد غير عالم بتفاصيل أفعال نفسه .

واذا ثبت هذا فنقول : ظهر أنه لو كان موجدا لأفعال نفسه ، لكان عالما بتفاصيل تلك الأفعال ، وظهر أنه غير عالم بتفاصيلها ، فوجب القطع بان العبد غير موجد لها .

الحجة الثالثة : على أن العبد غير موجد لأفعال نفسه : هو ان ذاته سبحانه وتعالى مستلزمة للقادرية . اما لنفس ذاته عند من يقول : انه تعالى قادر لذاته ، أو بواسطة كونها مستلزمة لمعنى ، وذلك المعنى

يستلزم القادرية ـ عند من يقول : انــه تعالى قــادر لمعنى ـ وعلى التقديرين فان نسبة ذاته الى جميع الممكنات على السوية . فيلزم أن يكون الله تعالى قادرا على جميع الممكنات ، وأن يكون تعالى قادرا على جميع المقدورات ، وعلى مقدورات العباد .

اذا ثبت هذا فنقول : ذلك المقدور اما أن يقع بمجموع القدرتين ـ أعنى قدرة الله وقدرة العبد ـ واما أن لايقع بواحدة منهما ، واما أن يقع باحدى القدرتين دون الأخرى . وهذه الأقسام الثلاثه باطلة ، بعين الدليل الذى ذكرناه فى مسألة التوحيد ، فوجب أن لايكون العبد قادرا على الايجــاد والتكوين .

الحجة الرابعة : لو كانت قدرة العبد صالحة للايجاد ، فاذا أراد الله تعالى تسكين جسم ، وقدرنا أن العبد أراد تحريكه . فاما أن يقع المرادان . وهو محال . أو لايقع واحد منهما . وهو ايضا محــال ـ على ما بيناه فى مسألة التوحيد ـ لأنه خروج عن النقيضين . أو يقع مراد الله تعالى دون مراد العبد (٥) وهو أيضا محال . لأن وقــوع أحدهما ليس أولى من وقوع الآخر ، لأن الله تعالى ، وان كان قادرا على ما لانهاية له ، والعبد ليس كذلك . الا أن ذلك لايوجب التفاوت بين قدرة الله تعالى وقدرة العبد ، فى هــذه الصورة . لأن الحركة الواحدة والسكون الواحد ماهية غير قابلة للقسمة والتفاوت بوجــه من الوجوه . واذا كان المقدور غير قابل للتفاوت ، لم تكن القدرة على مثل هذا المقدور قابلة للتفاوت ، فيمتنع أن تكون قدرة الله على ايجاد هذه الحركة أقوى من قدرة العبد على ايجاد السكون ، بـل الله تعالى قادر على سائر المقدورات ، والعبد غير قادر عليها . لكن ذلك التفاوت لايوجب التفاوت فى القدرة على تلك الحركة ، والقدرة على هــذا السـكون .

---

(٥) أو يقع أحدهما دون الآخر : ب

واذا ثبت أن قدرة الله تعـالى على ايجـاد هـذه الحركة المعينة لايمكن أن تكون أقوى من قدرة العبد على ايجاد هذا السكون ، استحال أن يقال : ان مقدور الله تعالى أولى بالوقوع من مقدور العبد ، وثبت أن التفاوت الحاصل بسبب أن قدرة الله تعالى متعلقة بما لانهاية له وقدرة العبد متعلقة بالمتناهى ، لايقدح فى ذلك التسـاوى . فثبت : أن بتقدير أن تكون قدرة العبد صالحة للايجاد ، يلزم احد هـذه الأقسام الثلاثة . وثبت : أن كل واحد منها باطل ، فلزم القطع بأن قدرة العبد غير صالحة للايجاد .

الحجة الخامسة : ان الفعل الاختيارى لايقع منه ، الا ما تعـلق به القصد والاختيار . والكافر لايقصد ولايختار احداث الجهل ، بـل لايقصد الا العلم والصدق ، فكان يجب أن لايحصل له الا العلم والصدق . ولما قصد العلم وحصل له الجهل ، علمنا : أن وقوعه ليس بايقاعه بـل بايقـاع غيره .

فان قيل : انما حصل ذلك الجهل ، لأنه ظن أنه علم ، فلا جرم قصـد ايقـاعه .

قلنا : فهو انما اختار الجهل بسبب أنه كان ذلك الجهل المتقدم حاصلا له . فان كان القول فيه كما فى الأول ، لزم أن يكون كل جهل مسبوقا بجهل آخر ، لا الى بداية وذلك محال . فاذن لابد من انتهاء هذه الجهالات الى جهل أول ، غير مسبوق بجهل آخر . وذلك الجهـل الأول يستحيل أن يكون بسبب أن الانسان اختاره . لأن الانسن لايختار ذلك البتة . فثبت : أن ذلك الجهل الأول انما حصـل بايجاد الله تعالى وتخليقه ، وسائر الجهالات تفرعت عليه . فكان الكل مستندا بالحقيقة الى تخليق الله تعالى وتكوينه .

وأما المعتزلة . فكلامهم فى هذا الباب فى غاية الكثرة والبسط ،

الا أنه يرجع الكلَ الى حرفٍ واحد ، وهو أنه لولا الاستقلال بالفعل ، لكان الأمر والنهى والمدح والذم والثواب والعقاب : باطلا .

والجواب : ان هذا السؤال لازم عليكم أيضا ، من ستة أوجه :

الأول ــ هو ان العلم بعدم الايمان ووجود الايمان ، متضادان متنافيان لذاتيهما ، كما أن الحركة والسكون متنافيان متضادان لذاتيهما . وذلك لأن العلم بعدم الايمان لايكون علما ، الا مع عدم الايمان ، وعدم الايمان ووجوده متنافيان ، فوجب القول بأن العلم بعدم الايمان ، مناف ومضاد لوجود الايمان ، وكما أن الأمر بالجمع بين الحركة والسكون ، أمر بايجاد ما يمتنع وجوده ، فكذلك الأمر بالايمان ، مع قيام العلم بعدم الايمان أمر بالجمع بين الضدين .

اذا عرفت هذا ، فنقول : انه تعالى كان عالما من الأزل الى الأبد ، بأن « أبا لهب » لايؤمن . ثم انه كان يأمره بالايمان ، فكان هذا أمرا بالجمع بين النقيضين . وهو محال . فالقول بتكليف ما لايطاق لازم عليه فى مسالة العلم ، كما أنه لازم علينا فى مسالة خلق الأفعال .

ولو أن جملة العقلاء اجتمعوا وأرادوا ، أن يوردوا على هذا الكلام حرفا ، لم يقدروا عليه . الا أن يلتزموا مذهب « هشام بن الحكم » وهو أنه تعالى لايعلم الأشياء قبل وقوعها ، لا بالوجود ولا بالعدم . الا أن أكثر (٦) المعتزلة يكفرون من يقول بهذا القول . والله أعلم .

الوجه الثانى فى الالزام : انه تعالى قال : « ان الذين كفروا ، سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لايؤمنون » [البقرة ٦] . فأولئك الذين أخبر الله عنهم بهذا الخبر ، لو آمنوا لانقلب هذا الخبر كذبا ،

---

(٦) اكثر : ب ــ والمعتزلة يكفرون بناء على تغير العلم المستلزم قيام الحوادث بالذات . لكن اذا فسرت قوله تعالى « فليعلمن الله » على معنى أن الله يكلم الناس على قدر عقولهم فان المعتزلة لايكفرون على هذا التفسير .

والكذب على الله تعالى محال • والمفضى الى المحال محال • فكان صدور الايمان عنهم محالا ، مع أن الله تعالى كان يأمرهم بالايمان •

الوجه الثالث : انه تعالى كلف « أبا لهب » بالايمان • ومن جملة الايمان تصديق الله تعالى فى كل ما أخبر عنه • ومما أخبر عنه : أن « أبا لهب » لايؤمن • فقد صار « أبو لهب » مكلفا بأن يؤمن ، بأنه لايؤمن • وهذا تكليف بالجمع بين النقيضين •

الوجه الرابع : هو ان توجه التكليف على العبد • اما ان يكون حال استواء الداعى الى الفعل أو الترك ، أو حال رجحان أحد الداعيين على الآخر • أما الأول فهو تكليف بما لايطاق • لأن الاستواء والرجحان متناقضان ، فلو كلف حال الاستواء بالترجيح ، لكان قد وقع التكليف بالجمع بين النقيضين • وأما الثانى فهو أيضا تكليف بما لايطاق ، لأنه ان كلف بالراجح ، فالراجح وأجب الوقوع ــ على ما بيناه ــ وما كان واجب الوقوع لنفسه ، استحال أن يكون وقوعه بايقاع موقع منفصل ، فكان أمره بايقاعه ، أمرا له بما ليس فى وسعه ، وان كلف بالمرجوح فالمرجوح ممتنع الوقوع ، فكان هذا أمرا بايقاع ما يكون ممتنع الوقوع • والله أعلم •

فان قيل : لم لايجوز أن يقال : انه حال استواء الداعيين ، يكون مأمورا بالترجيح لا فى هذه الحالة التى هى حالة الاستواء ، بل فى الحالة الثانية منهما ؟ قلنا : اذا توجه عليه هذا التكليف فى حال الاستواء • فاما أن يؤمر حال الاستواء بأن يحصل الترجيح فى هذه الحالة التى هى حال الاستواء ، فيكون هذا جمعا بين النقيضين • واما أن يقال : انه فى هذه الحالة مأمور بان يوقع الترجيح فى الحالة الثانية من هذه الحالة • ونقول : هذا القسم أيضا ينقسم الى قسمين • وذلك لأنه اما أن يكون المراد منه : أنه حال الاستواء أعلمه أنه اذا

جاءت الحالة الثانية ، فهو فى تلك الحالة الثانية مأمور بايقاع الترجيح ، لكن على هذا التقدير لاتكليف عليه فى حال الاستواء ، بل أعلمه أنه فى الحالة الثانية سيصير مكلفا • واذا كان كذلك فنحن نقول : عند مجىء الحالة الثانية ، اما أن يكون الحال حال الاستواء ، أو حال الترجيح • ويعود الاشكال المذكور ، واما أن يكون المراد منه : أنه فى حالة الاستواء مأمور فى هذه الحالة ، بأن يوقع الرجحان فى الحالة الثانية •

لكن على هذا التقدير يتوجه تكليف ما لايطاق • لأن ايقاع الرجحان فى الزمان الثانى ، مشروط بحصول الزمان الثانى • وحصول الزمان الثانى فى الزمان الأول محال ، فكان ايقاع الترجيح فى الزمان الثانى عند حصول الزمان الأول ، موقوفا على شرط محال ، والموقوف على المحال محال • فقول القائل : انه كلف حال الاستواء بأن يوقع الترجيح فى الزمان الثانى : يكون تكليفا بما لايطاق •

الوجه الخامس : أن نقول : ان شيئا من التصورات غير مكتسب ، فشىء من التصديقات البديهية غير مكتسب ، فشىء من التصديقات غير مكتسب • مع أنه ورد الأمر بتحصيل المعرفة ، فكان هذا تكليفا بما لايطاق • وانما قلنا : ان شيئا من التصورات غير مكتسب ، لأن من طلب اكتسابه ، فاما أن يكون له شعور بتلك الماهية ، واما أن لايكون فان كان له شعور بتلك الماهية ، كان تصورها حاصلا له ، وطلب الحاصل محال ، وان لم يكن له شعور بتلك الماهية ، استحال طلبها ، لأن الغافل عن الشىء ، يمتنع أن يكون طالبا له •

فان قلت : انه مشعور به من وجه دون وجه • قلت : الوجه الشعور به مغاير للوجه الغير مشعور به ، فالمشعور به أمتنع طلبه ، لكونه حاصلا ، وغير المشعور به ، امتنع طلبه ، لكونه مغفولا عنه •

وانما قلنا : انه لما كانت التصورات غير مكتسبة ، كانت التصديقات البديهية غير مكتسبة • وذلك أن التصديقات البديهية هى التى يكون مجرد طرفى موضوعها ومحمولها ، كافيا فى جزم الذهن باثبات أحدهما للآخر أو سلبه عنه •

وعلى هذا التقدير : ان حضرت التصورات ، كان ذلك التصديق واجب الحصول ، وان لم تحضر كان ذلك التصديق ممتنع الحصول • واذا كان هذا التصديق واجب الحصول ، لزم الدوران ، نفيا واثباتا عند حضور تلك التصورات نفيا واثباتا • وثبت : ان حضور تلك التصورات نفيا واثباتا ليس باختيار الانسان ، فلزم أن يكون حصول هذه التصديقات نفيا واثباتا ، ليس باختيار الانسان • فثبت : ان هذه التصديقات البديهية ، ليس شىء منها مكتسبا •

وانما قلنا : انه لما كان الأمر كذلك ، امتنع أن يكون شىء من التصديقات مكتسبا • وذلك لأن التصديقات المكتسبة لا تتسلسل ولا تدور ، بل لابد من انتهائها الى المكتسب الأول ، فيكون التصور المكتسب الأول هو تلك البديهيات لامحالة ، فتلك البديهيات اما أن تكون تامة فى استلزام المكتسب الأول ، واما أن لاتكون • فان كانت البديهيات تامة ، لزم من حصولها حصول المكتسب الأول ، ويلزم من عدمها امتناع حصول المكتسب الأول ، لأنه لاسبب للمكتسب الأول الا تلك البديهيات وحينئذ يكون المكتسب الأول واجب الدوران ، نفيا واثباتا ، مع ما لايكون باختياره ، لا نفيا ولا اثباتا • وحينئذ يخرج المكتسب الأول عن أن يكون باختياره •

واذا عرفت هذا فنقول : حال المكتسب الثانى بالنسبة الى المكتسب الأول ـ كما ذكرناه ـ وعلى هذا التقدير ، لايكون شىء من العلوم مكتسبا •

وأما ان قلنا بأن تلك البديهيات غير تامة فى استلزام المكتسب الأول ، فحينئذ لابد مع تلك البديهيات من شىء من المكتسبات ، فحينئذ يكون ذلك المكتسب مقدما على أول المكتسبات • وذلك محال • فثبت وما ذكرنا : أن جميع العلوم ، اما بديهية ، واما أن تكون من لوازم البديهيات • وشىء منها ليس بمكتسب ، فاذن شىء من المعلوم غير مكتسب • ولاشك فى ورود الأمر بها ، لقوله تعالى : « فاعلم : أنه لا اله الا الله » [محمد ١٩] فثبت : أن تكليف ما لايطاق لازم على الكل •

الوجه السادس : انه ورد الأمر بتحصيل معرفة الله تعالى • فنقول : اما أن يقال : انه توجه هذا الأمر على من يعرف الله ، أو على من لايعرف الله تعالى • فان كان الاول كان هذا أمرا بتحصيل الحاصل • وانه محال • وان كان الثانى كان هذا توجها لأمر الله تعالى على من لم يكن عارفا بالله تعالى • والجاهل بالذات جاهل بالصفات ، فاذن هذا الأمر متوجه على شخص لايمكنه حال بقاء ذلك الأمر : ن يعرف الآمر والأمر • وذلك عين تكليف ما لايطاق •

فثبت بهذه الوجوه السنة : أن تكليف ما لا يطاق لازم على الكل • والاستقصاء فى هذا الباب ، مذكور فيما صنفناه فى أصول الفقه •

فان قيل : هب أن هذا الاشكال لازم على الكل • فما الحيلة لنا ولهم فى دفعه ؟

قلنا : الحيلة ترك الحيلة ، والاعتراف بأنه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، وأنه لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون •

وهذا آخر المباحث المحصلة فى هذا الباب • وبالله التوفيق •

المسألة الثالثة والعشرون

في

أنه لا يخرج شيء من العدم إلى الوجود إلا بقدرة الله تعالى

اعلم : ان أكثر أرباب (١) الملل يخالفوننا فى هذه المسالة ولو أطنبنا فى شرح المذاهب وابطالها ، لطال الكتاب الا أنا ههنا نكتفى بالاختصار .

فنقول : الذى يدل على صحة قولنا وجوه :

الأول : ان علة صحة المقدورية هى الامكان ، والامكان حكم مشترك فيه بين كل الممكنات ، واذا كانت العلة مشتركة فيها ، كان الحكم كذلك . فاذن كل حكم (٢) الممكنات مشتركة فى كونها بحيث يصح أن تكون مقدورة لله تعالى . والمقتضى لكونه قادرا على المقدور ، هو ذاته . ونسبة الذات الى الكل على السوية . فلما اقتضت الذات كونه تعالى قادرا على البعض ، وجب أن تقتضى كونه قادرا على الكل . فثبت : أنه تعالى قادر على كل الممكنات ، فلو فرضنا شيئا آخر يصلح لأن يكون مؤثرا فى الوجود ، فعند فرض اجتماع هذين المؤثرين . اما أن يقع الأثر بهما ، أو لا يقع بواحد منهما ، أو يقع بأحدهما دون الثانى . والأقسام الثلاثة باطلة ، لما مرت الاشارة اليه فى مسالة التوحيد ، ومسالة خلق الأفعال (٣) فوجب القطع بأنه لاشىء سوى قدرة الله تعالى يصلح للتأثير والتكوين .

---

(١) أكثر : ب

(٢) حكم : ا

(٣) الأعمال : ا

الثانى : ان صفة الامكان صفة واحدة فى الممكنات ، وانها محوجة الى المؤثر . **فاما أن يقال : الامكان يحوج الى مؤثر معين ، أو يحوج** الى مؤثر غير معين . والثانى محال . لأن ما لا يكون معينا فى نفسه ، **لايكون موجودا ، وما لا يكون موجودا** استحال احتياج غيره اليه فى الوجود . **فاذن الامكان يحوج الى شىء معين .**

وذلك المعين اما أن يكون من الممكنات ، واما أن لايكون . لا جائز أن يكون من الممكنات والا لكان امكان ذلك الشىء يحوجه الى نفسه ، وحينئذ يكون موجدا لنفسه . وكل ما كان موجدا لنفسه ، كان واجبا لذاته ، فيكون الممكن لذاته واجبا لذاته . وهو محال . ولما بطل أن يكون ذلك الشىء من الممكنات ، ثبت : أنه واجب لذاته . فثبت : أن الامكان يحوج جميع الممكنات الى الموجود الواجب لذاته ، فيكون الواجب لذاته هو المبدأ لوجود جميع الممكنات . وهو المطلوب .

فان قيل : لم لايجوز أن يكون الامكان علة للحاجة الى المؤثر ، من حيث انه مؤثر . والمؤثر من حيث هو مؤثر ، له ماهية واحدة ، بالنوع . وهى لاتمنع دخول أشياء كثيرة تحتها بالعدد .

والجواب : لما كان المؤثر من حيث انه مؤثر ، مفهوما واحدا ، مشتركا فيه بين ذوات الماهيات المختلفة ، يلزم أن تكون المؤثرية لاحقا من لواحق تلك الماهيات المختلفة . وكل ما كان كذلك ، كان مفتقرا الى المؤثر . ويعود التقسيم الأول فيه ، ولا ينقطع الافتقار والاستناد ، الا عند الانتهاء الى الذات . ويجب أن تكون تلك الذات معينة – كما بيناه – وحينئذ يحصل المطلوب .

الحجة الثالثة – هى مبنية على أصول الحكماء – : هى أن كل ما كان ممكنا لذاته ، **فهو قابل للوجود والعدم ، فلو كان** شىء من

الممكنات مؤثرا فى وجود شىء آخر ، لزم كون الشىء الواحد قابلا وفاعلا معا . وهو محال . فاذن الممكن له خاصية القبول ، وليس لـه صلاحية التأثير ، كما أن الواجب لذاته ، له خاصية التأثير ، وليس له صلاحية القبول .

واعلم : أن المخالفين فى هذه المسألة فرق كثيرة :

الفرقة الأولى من المخالفين فى هذه المسألة : الفلاسفة . الذين يقولون : المعلول الأول لذات الله تعالى من غير واسطة شىء واحد ، وهو العقل الأول . وأما سائر الأشياء فهى معلولات معلولاته . ولهم فيه شـــبه :

الشبهة الأولى : ان مفهوم أنه تعالى مصدر (ا) غير مفهوم أنـه مصدر (ب) بدليل : أنه يصح العلم بأحدهما مع الجهل بالآخــر . وهذان المفهومان اما أن يكونا داخلين فى الماهية ، أو خارجين عنها ، أو يكون أحدهما داخلا فى الماهية ، والآخر خارجا عنها .

فان كانا داخلين فى الماهية ـ وهو القسم الأول ـ كانت الماهية مركبة . وهذا فى حق واجب الوجود محال .

وان كانا خارجين عن الماهية ـ وهو القسم الثانى ـ فلا شك انهما من لواحق هذه الماهية . وكل ما كان خارجا عن الماهية لاحقا لها غير مستقل بنفسه ، فانه يكون ممكنا بذاته واجبا بغيره ، وحينئذ يعـود التقسيم من أن تكون تلك الماهية مصدرا لأحد هذين اللازمين مغايرة لكونها مصدرا للازم الثانى . وان كان هذان المفهومان أيضا خارجين عن الماهية ، لزم اما التسلسل واما الانتهاء الى الكثرة فى الماهية ـ وهو القسم الاول ـ

وأما القسم الثالث : وهو أن يكون أحد القسمين داخلا فى الماهية والآخر خارجا (٣) عنها فهذا يقتضى أن تكون هذه الماهية مركبة . لأن كل ماله جزء ، فاقله أنه مركب من جزئين . وذلك يقتضى أن يكون المعلول واحدا ، لأن الجزء متقدم والمعلول متأخر ، والجزء لايكـون معـلولا .

فثبت : أن القول بصدور الشيئين عنه ، يفضى الى هــذه الأقسام الباطلة ، فيكون باطلا .

الشبهة الثانية : اذا صدر عن الشىء الواحد باعتبار واحد ، الألف والباء ــ والألف لاشك أنه غير البــاء ــ فمن حيث انه صــدر عنه الألف لم يصدر عنه الباء ، لأنه من ذلك الحيث صدر عنه الباء ، والباء ليس بالألف . ومن حيث انه صدر عنه الباء ، لم يصدر عنه الألف .

الشبهة الثالثة : العلة لابــد أن تكون ملائمة للمعـلول ، والشىء الواحد بالاعتبار الواحد ، لو أوجب الشيئين المختلفين ، لــزم أن يكون الشىء الواحد بالاعتبار الواحد ملائما لشيئين مختلفين . والملائم للشيئين المختلفين مختلف ، فيلزم أن يكون الشىء الواحد بالاعتبار الواحد ، مخالفا لنفسه . وهو محال .

الشبهة الرابعة : لما شاهدنا أن تاثير النار هو التسخين ، وتأثير الماء هو التبريد ، استدللنا بهذين الأثرين (٤) على أن طبيعة المــاء مخالفة لطبيعة النار ، واذا كان اختلاف الأثر ، دالا على اختــلاف المؤثر ، فبأن يدل على تعدد المؤثر أولى .

---

(٣) لا خارجا : ا

(٤) الأمرين : ا

والجواب عن الشبهة الأولى : ان الوحدة يصدق عليها أنها نصف الاثنين ، وثلث الثلاثة ، وربع الأربعة . فنقول : مفهوم أنها نصف الاثنين ، مغاير لمفهوم أنها ثلث الثلاثة ، ويعود التقسيم الذى ذكرتم فيها ، فيلزم وقوع الكثرة فى الوحدة . وذلك محال . ولما كان هذا الكلام باطلا ، فكذا ماذكرتم .

والجواب عن الشبهة الثانية : ان نقيض أنه صدر عنه الألف ، هو أنه ما صدر عنه الألف ، لا أنه صدر عنه ما ليس بألف . والفرق ظاهر بين قولك ماحصل بالألف وبين قولك حصل ماليس بالألف . ولو صح ما ذكرتم لزم أن لا يقبل الواحد الا الواحد ، لأنه قبل الألف وقبل الباء ـ والباء ليس بألف ـ فحين قبل الألف لم يقبل الباء (٥) وذلك محال . ولما كان هذا الكلام باطلا فى جانب القابل ، فكذا فى جانب الفاعل .

والجواب عن الشبهة الثالثة : ان الملائم غير ملخص المعنى . فان أردتم به كون العلة مماثلة للمعلول ، فهذا خطأ . لأن المعلول لذاته محتاج الى العلة ، والعلة لذاتها مؤثرة فى المعلول ، فلو كانت العلة والمعلول مثلين ، لزم كون العلة معلولا والمعلول علة . وهو محال . وان كان المراد من الملائمة شيئا آخر ، فلابد من بيانه .

والجواب عن الشبهة الرابعة : ان الذى به عرفنا أن طبيعة الماء تخالف طبيعة النار ، ليس هو مجرد اختلاف الأثرين ، بل لما رأينا الماء حاصلا بدون التسخين ، والنار حاصلة بدون التبريد ، علمنا بهذا : اختلاف طبيعتيهما . فالحاصل : ان المعرف لاختلاف الطبيعتين هو تخلف الآثار ، لا اختلاف الآثار (٦) .

---

(٥) فى الأصل : الألف

(٦) تخلف الآثار لانها من اختلاف المؤثر : ا ـ وبعدها فى الأصل : النوع الثانى من المخالفين الثنوية الذين ... الخ

والفرقة الثانية من المخالفين فى هـــذه المسألة : الثنوية الذين ينسبون الخير الى النور ، والشر الى الظلمة . واعلم : أن النـــور كيفية قائمة بالجسم . ونحن قد دللنا على أن الجسم محدث ، فكان القول بحدوث النور الذى هو كيفية قائمة بالجسم أولى .

وقدماء المشايخ أبطلوا مذهبهم : بأن من قال اخطـــات . فقائل هذا القول اما أن يكون هو النور ، أو الظلمة . فان كان هو النور ، فان كان صدقا ، فالنور قد فعل الشر ، وان كان كذبا ـ والكذب شر ـ فالنور قد فعل الشر ، وان كان قائل هذا القول هو الظلمة ، فان كان صدقا ـ والصدق خير ـ فالظلمة فعلت الخير ، وان كان كذبا ، فالظلمة ما فعلت الخطأ . وترك الخطأ خير ، فالظلمة فعلت الخير .

الفرقة الثالثة من المخالفين فى هذه المسألة : المنجمون . الذين يقولون : المدبر فى هذا العالم السفلى هو الأفلاك والكواكب . والذى يدل على بطلان قولهم : ان الأفلاك . اما أن تكون بسائط أو مركبة من أجزاء (٧) كل واحد منها بسيط فى نفسه . وكل بســـيط فـــانه يحصل له جانبان بحيث يكون كل واحد منهما مساويا للآخر فى تمام الماهية . وكل ما كان كذلك ، فكل ما صح على أحد جانبيه صح على الآخر ـ بكل ما كان كذلك ـ فما كان ممسوس يمينه صح أن ينقلب ممسوس يســـاره ، وبالعكس . وكل ما كـــان كذلك ، فـــان التركيب والانحلال جائزان عليه . فاذن التركيب والانحلال جائـــزان على أجرام الفلك والكواكب . فيلزم من هذه النكتة : فساد أصـــول الفلاســـفة ، اصحاب المجسطى فى أجـــرام الفلك . ويلزم القـــول بافتقارهـــا فى ذواتها وصفاتها وأشكالها الى تقدير فاعل مختار .

---

(٧) أجـــرام : ب

واحتجوا بانا نشاهد أن تغيرات أحوال هذا العالم مربوطة بتغيرات أحوال الكواكب • ويدل عليه : حال الليل والنهار ، وحال الفصول الأربعة •

والجواب : ثبت فى المنطق أنه لايلزم من حصول شىء عند شىء ، ومن عدمه عند عدمه ، كونه معللا به ، لاحتمال حصول هذا الدوران مع شطر العلة وشرط العلة ، ومع صفة لازمة للعلة طردا وعكسا ، مع أنه يكون أجنبيا عن التاثير •

الفرقة الرابعة من المخالفين فى هذه المسألة : الطبيعيون • وهم يقولون : ان حوادث هذا العالم من المعادن والنبات والحيوان ، معللة بامتزاج هذه العناصر بعضها مع بعض •

واعلم ــ ان القول بالمزاج باطل • وذلك لأن هذه العناصر اذا اختلطت وامتزجت فاما أن يكون تأثير كل واحد منها فى الآخر ، وتأثر كل واحد منها عن الآخر : يقع دفعة ، وإما أن يوجد تأثير أحدهما فى الآخر ، ثم بعد ذلك يعود ذلك المغلوب غالبا •

والأول باطل • لأن المؤثر فى انكسار كل واحد منهما : قوة الآخر • فالحار والبارد لو حصل انكسارهما معا ــ وحال حصول المعلول لابد من حصول العلة ــ يلزم أن يكونا فى غاية القوة حال كونهما منكسرين • وذلك محال • والثانى باطل أيضا • لأن المغلوب بعد صيرورته مغلوبا ، يمتنع أن يعود غالبا مع أنه حال قوته ، كان عاجزا عن قهره •

لا يقال : لم لايجوز أن يقال : النارية صفة قائمة بجسم النار ، وتلك الصفة علة للحرارة واليبوسة ، وكذا المائية صفة قائمة بالماء ،

وتلك الصفة علة للبرودة والرطوبة . فالكاسر لبرد المـــاء ورطوبته ، ليس هو حر النار ويبسها ، بل ناريتها ، والكاسر لحر النار ويبسها ، ليس هو برد الماء ورطوبته ، بل مائيته ؟

وعلى هذا التقدير يزول السؤال لأنا نقول : النارية والمائية انما يتنافيان بواسطة مابين اثريهما من التنافى . وحينئذ يعود الكلام الأول .

الفرقة الخامسة من المخالفين فى هذه المسألة : المعتزلة . أمـــا « النظام » فقال : انه تعالى غير قادر على خلق القبيح . قال : لأن صدور هذه الأشياء عن الله تعالى محال . وكل محال فهو غير مقدور . وانما قلنا : انه محال . لأن صدور هذه الأشياء عن الله تعالى ، يستلزم الجهل ، أو الحاجة وكل واحد منهما محال . ومستلزم المحال محال . فصدور هذه الأشياء عن الله تعالى محال . وانما قلنا : ان المحـــال غير مقدور ، لأن المحال ما يمتنع وقوعه ، والمقدور هـــو الذى يمكن وقوعه . والجمع بينهما محال .

والجواب على مذهبنا : ان خلق شىء من الأشياء لا يدل فى حق الله تعالى على الجهل ، ولا على الحاجة . فزال هـذا السؤال .

وأما على مذهب « المعتزلة » فالجواب عن هـذه الشبهة : ان معنى كون القبائح مقدورة لله تعالى : أنه لو صح تحقق الداعى الى فعل هذه القبائح فى حق الله تعالى ، كانت قادريته صالحة لايجادها . فالحاصل : أن فعل هـذه القبائح وان كـان ممتنعا لامتناع الداعى ، لكنه غير ممتنع بالنظر الى صلاحية القدرة .

وأما « الكعبى » فانه يقول : انه تعالى غير قادر على مثـــل مقدور العبد ، لأن فعل العبد اما طاعة أو معصية . وهما محالان على الله تعالى فثبت : أنه تعالى غير قادر على مثل فعل العبد .

والجواب : ان طاعة العبد ومعصيته . اما حركة واما سكون . والله تعالى قادر على جميع الحركات والسكنات .

وأما البصريون فقد سلموا أنه تعالى قادر على مثل مقدور العبد ، الا أنهم قالوا : انه تعالى غير قادر على نفس مقدور العبد .

واحتجوا عليه : بأن ما كان مقدورا للقادر ، فلابد أن يحصل عند مايدعوه الداعى الى فعله ، وأن لايحصل عندما يصرفه الصارف عن فعله . فلو فرضنا مقدورا واحدا بين قادرين ، وحصل الداعى الى الفعل فى حق أحدهما ، وحصل الصارف عن الفعل فى حق الثانى ، لزم أن يوجد ذلك الفعل وأن لايوجد . وهذا محال . فالقول بوجود مقدور بين قادرين محال .

والجواب : [(٨) انّ من جوز وجود مقدور واحد لقادرين . لم سلم أنه يلزم من تحقق الصارف فى حق أحد القادرين عن الفعل أن لايوجد الفعل ، لاحتمال أن يكون قصد غيره الى ايجاده سببا لوجوده .

وأيضا : الرجل اذا اعتمد على جسم آخر ، فحدثت حركة فى ذلك الجسم الآخر ، فقد اتفقت المعتزلة على أن الحركة الحاصلة فى ذلك الجسم المباين ، انما حصلت بتأثير هذا الاعتماد وتأثير هذه المدافعة . وأصحابنا أنكروا ذلك .

وهذه هى المسألة] (٨) المشهورة بمسالة التولد .

وحجة أصحابنا : أنه لو صح القول بالتولد ، لزم وقوع الأثر الواحد بمؤثرين مستقلين بالأثر . وهذا محال فالقول بالتولد محال . بيان الملازمة : انه اذا التصق جوهر فرد ، بكف رجلين ، ثم ان أحدهما جذب الكف فى حال مادفع الآخر أيضا كفه . فلو صح القول بالتولد ، كان الجذب مولدا للحركة فى ذلك الجوهر ، كما أن الدفع

---

(٨) ما بين القوسين : سقط ب

مولد للحركة فيه . فاما أن تتولد من كل واحد منهما حركة على حدة أو تتولد منهما معا حركة واحدة . والأول باطل ، لأنه يقتضى حصول الجسم الواحد ، فى الحيز ، فى الآن الواحد ، مرتين . وهذا غير معقول

وأيضا : فعلى هذا التقدير ، تكون الحركتان متماثلتين ، فليس استناد أحدهما الى الجذب ، والثانية الى الدفع أولى من العكس ، فيلزم استناد كل واحد من الحركتين الى الجذب والى الدفع ، فيعود الأمر الى وقوع الاثر الواحد بمؤثرين مستقلين . ولما بطل هذا القسم ثبت : أنه حصل فى ذلك الجوهر الفرد حركة واحدة ، حصلت بعلة الجذب وبعلة الدفع ، ثم كل واحدة من هاتين العلتين مستقلة باقتضاء هذا الأثر ، مع القول بالتولد . فيلزم حصول الأثر الواحد بمؤثرين مستقلين . وذلك محال . لأن ذلك الأثر يستغنى بكل واحد منهما عن كل واحد منهما . وهو محال .

واستدلال المعتزلة على القول بالتولد : انما هو لحسن المدح والذم ، والثواب والعقاب . وقد تقدم الجواب عنه فى مسألة خلق الأفعال .

المسألة الرابعة والعشرون

في
بيان أنه تعالى مريد لجميع الكائنات

مذهب المعتزلة : ان الارادة توافق الأمر : فكل ما أمر الله به ، فقد أراده . وكل مانهى عنه ، فقد كرهه .

ومذهبنا : أن الارادة توافق العلم . فكل ما علم وقوعه فهو مراد الوقوع ، وكل ماعلم عدمه فهو مراد العدم . فعلى هذا ايمان « أبى جهل » مأمور به . وهو غير مراد ، وكفره منهى عنه . وهو مراد .

لنا وجهان :

الحجة الأولى : قد دللنا على أنه تعالى خالق أفعال العباد . وكل من خلق شيئا لا على سبيل الاكراه والا لجاء ، فهو مريد لذلك الشىء ، فوجب القطع بأنه تعالى مريد لجميع أفعال العباد .

الحجة الثانية : انه تعالى علم من « أبى جهل » أنه لايؤمن . وقد بينا أن العلم بعدم الايمان مضاد لوجود الايمان . وعند قيام احد الضدين كان الضد الثانى ممتنع الوجود لذاته . فاذن ايمان « أبى جهل » ممتنع الحصول مع ذلك العلم . وكل المعلومات معلوم لله تعالى . فالله تعالى لابد وأن يكون عالما بامتناع وجود هذا الايمان . ومن كان عالما بكون الشىء ممتنع الوجود ، استحال أن يكون مريدا لوجوده وهذا يدل على أنه سبحانه وتعالى يمتنع أن يكون مريدا لصدور الايمان عن الكافر .

وأما المعتزلة • فقد احتجوا على قولهم بوجوه :

الشبهة الأولى : انه تعالى أمر الكافر بالايمان • وكل من أمر بشىء فهو مريد لوجود المامور بـه ، فيلزم أن يكون الله تعالى أراد الايمان من الكافر •

الشبهة الثانية : ارادة الكفر والفسق سفه ، والسفه لايليق بالحكيم • وأيضا : ان من أراد منه الكفر والفسق ، ثم انه يعاقب عليهما ، كان ذلك غاية السفاهة •

الشبهة الثالثة : الطاعة عبارة عن تحصيل مراد المطاع • فلو أراد الله تعالى الكفر من الكافرين ، لكان الكافر مطيعا لله تعالى بكفره • وذلك باطل بالاتفاق •

الشبهة الرابعة : الرضا بقضاء الله تعالى واجب بالاجماع ، فلو كان الكفر بقضاء الله تعالى ، لوجب الرضا بالكفر ، لكن هذا باطل • لأن الرضا بالكفر كفر •

الشبهة الخامسة : لو أراد الله تعالى الكفر من الكافر ، وخلق الكفر فى الكافر ، لكان تكليف الكافر بالايمان تكليف بما لايطاق • وهذا باطل بالعقل والسمع •

أما العقل : فلأن كل انسان يجد بالضرورة من نفسه ، أنه ان أراد الطاعة ، يمكنه فعلها • فكيف يقال : انه غير متمكن من الطاعة ، مع أنه يجد بالضرورة ثبوت هذه المكنة ؟

أما السمع : فقوله تعالى : « وماذا عليهم لو آمنوا بالله ؟ » — [النساء ٣٩] « فما لهم عن التذكرة معرضين » [المدثر ٤٩] وكذا القول فى جملة الآيات الدالة على أن الانسان غير عاجز عن الاتيان بالطاعات •

الشبهة السادسة : التمسك بقوله تعالى : « ولا يرضى لعباده الكفر » [الزمر ٧] وقوله تعالى : « وما الله يريد ظلما للعباد » [غافر ٣١] وبقوله « ويهدى من يشاء » (١) [فاطر ٨]

* * *

والجواب عن الشبهة الأولى : لانسلم أن الأمر بالشيء يستدعى ارادة المأمور به . فان النزاع ما وقع الا فيه .

وعن الشبهة الثانية (٢) : انا سنقيم الدلالة القاطعة ـ ان شاء الله تعالى ـ على أن القبيح لايقبح الا بالشرع ، وعلى هذا الأصل فانه لايقبح من الله تعالى شيء .

وعن الشبهة الثالثة :ان الطاعة موافقة للأمر لا موافقة للارادة .

وعن الشبهة الرابعة : القضاء صفه الله . ونحن راضون بقضاء الله تعالى . أى راضون بصفة الله تعالى ، وأما الكفر فليس هو نفس قضاء الله تعالى ، بل هو مقتضى قضاء الله تعالى ، ولم يدل الدليل على أنه واجب الرضى بكل شيء قضى الله تعالى به .

وعن الشبهة الخامسة : المعارضة بالوجوه الستة التى ذكرناها فى خلق الأفعال .

وعن الشبهة السادسة : ان الرضا والمحبة ، ترك الاعتراض . والكفر والمعاصى . وان كانا بارادة الله تعالى لكنهما ليستا بمحبة الله تعالى ولا برضاه .

---

(١) فى الأصل : والله يهدى .

(٢) وعن الثانى انا ... الخ : ص

المسألة الخامسة والعشرون

في

أن الحسن والقبح يثبتان بالشرع

أهم المهمات في هذه المسألة : تعيين محـــل النزاع . فنقول : لانزاع في أنا نعرف بعقولنـا كـون بعض الأشـياء ملائما لطباعنا ، وبعضها منافرا لطباعنا . فان اللذة وما يؤدى اليها ملائم ، والألـم وما يؤدى اليه منافر ، ولا حاجة في معرفة هـذه الملائمة وهـــذه المنافرة الى الشرع .

وأيضا : نعلم بعقولنا : أن صـفة كمال ، والجهـل صفة نقص ، **وانما النزاع في أن كون بعض الأفعال متعلق الذم في الدنيا والعقـاب في الآخرة ، وكون البعض الآخر متعلق المدح في الدنيا والثواب في الآخرة . هل هو لأجل صفة عائدة الى الفعل ، أو ليس الأمر كذلك ، بل هو محض حكم الشرع بذلك ، أو حكم أهل المعرفة به ؟**

قالت : المعتزلة : المؤثر في هذه الأحكام : صفات عائـدة الى الأفعـــال .

ومذهبنا : أنه مجرد حكم الشرع .

واذ تنقح محل النزاع . فنقول : الذى يدل على قولنا وجوه :

الحجة الأولى :- ان أفعال العباد . اما اضطرارية ، واما اتفاقية . وعلى التقديرين فالقول بالحسن والقبح العقليين باطل . بيان المقدمة الأولى : ان صدور الفعل عند حصول القدرة والداعي . اما أن يكون

واجبا ، أو لا . فان كان واجبا كان فعل العبد اضطراريا ، لأن حصول القدرة والداعى ليس بالعبد ، والالزم التسلسل . واذا كان كذلك فعند حصولهما يكون الفعل واجبا ، وعندما لايكونان حاصلين كان الفعل ممتنعا ، فكان الاضطرار لازما لامحالة .

وأما ان لم يكن حصول الفعل عند حصول القدرة والداعى واجبا ، فاما أن يتوقف رجحان الفعل على الترك على مرجح أولا يتوقف . فان توقف كان حصول ذلك الفعل عند حصول ذلك المرجح واجبا . والاعاد الكلام الأول ولزم التسلسل . واذا كان واجبا عاد القول بأن حصول الفعل عند حصول القدرة والداعى اضطرارى . وأما ان لم يتوقف رجحان الفعل على الترك على مرجح ، كان رجحان الفعل اتفاقيا ، بمعنى أنه اتفق حصول هذا الرجحان ، لا لمؤثر أصلا ، فلا يكون ذلك الرجحان من العبد . فثبت : أن أفعال العباد اما اضطرارية واما اتفاقية . واذا كان كذلك وجب أن يكون القول بالحسن والقبح العقلى باطلا .

اما على قولنا فظاهر ، وأما على قول المعتزلة فلأن كل واحدة من هاتين الحالتين ينافى الاختيار ، وعند فقدان الاختيار لايبقى الحسن والقبح :

فان قيل : فهذا الكلام بتمامه قائم فى الغائب ، فينبغى أن لايصدر من الله تعالى فعل حسن ولا فعل قبيح . قلنا : قد ذكرنا فى مسالة خلق الأفعال أن صدور الفعل عن القادر ، موقوف على المرجح ، وذلك المرجح هو الارادة . والارادة فى حق العبد محدثة ، فافتقرت الى الخالق والموجد ، فكان هذا المعنى لازما فى حق العبد ، بخلاف البارى تعالى ، فان ارادته قديمة أزلية ، فاستغنت عن المؤثر . فلم يلزم الجبر فى حقه .

الحجة الثانية : لو كان الظلم قبيحا لوجه عائد اليه ، لزم تعليل الحكم الوجودى بالعلة العدمية . وهذا محال فذلك محال . بيان الملازمة : ان القبيح نقيض اللاقبيح واللاقبيح محمول على العدم ، والمحمول على العدم عدم ، فلا قبيح عدم . فوجب أن يكون القبح صفة موجودة . اذا ثبت هذا فنقول : الظلم ماهية مركبة من أمور : منها : كون ذلك الاضرار غير مستحق . ومعلوم أن كونه غير مستحق قيد عدمى ، فاذا عللنا قبح الظلم بكونه ظلما ، وكونه ظلما ماهية مركبة من قيود : احدها : قيد عدمى ، فحينئذ لم يكن مجموع القيود المعتبرة فى كونه ظلما : أمرا وجوديا . فيلزم تعليل القبح الذى هو صفة موجودة ، بالعدم ، وهو محال . وانما قلنا : ان تعليل ذلك الموجود بالعدم محال ، وذلك لأن العدم نفى محض وسلب صرف ، وايجاد الغير يعتمد كونه موجودا فى نفسه . واذا لم يكن له ثبوت وتحقق أصلا ، امتنع كونه علة لغيره .

الحجة الثالثة : لو كان قبح الكذب لكونه كذبا ، لوجب أن يقبح كل ما كان كذبا ، وكان يلزم أن يكون الكذب الذى يكون (١) سببا لخلاص الأنبياء والرسل ـ عليهم السلام ـ عند (٢) اقدام الظلمة عليهم بالقتل ، وأنواع الايذاء : قبيحا . ومعلوم : أنه ليس كذلك . فدل هذا على أن كونه كذبا ليس علة للقبح .

فان قيل : الكذب فى جميع المواضع قبيح . والواجب فى هذه الصور انما هو ذكر المعاريض . كما قيل : « ان فى المعاريض لمندوحة عن الكذب » وأيضا : لم لايجوز أن يقال : ان كونه كذبا علة للقبح . الا ان الحكم تخلف عن العلة فى هذه الصورة ، لقيام مانع ومعارض .

---

(١) يكون كذبا سببا : ا

(٢) عن : ا

والجواب عن السؤال الأول : انا نفرض أن الكلام فيما اذا لم يكن التعريض كافيا ، كما اذا قال : هل رأيت فلانا فى هــذه الساعة ؟ وهل تعرف مكانه ؟ فان قلت : نعــم . طالبك به وقتله لا محالة ، وان قلت : لا . فقد كذبت .

وأما السؤال الثانى : فجوابه : انه لو جاز تخلف القبح عن الكذب لمانع ، فلا كذب ألا ويجوز أن يقال له : لعله وجد مانع من الموانع يمنعه من قبحه . وعلى هــذا التقدير لايمكنك الحكم القطعى بقبح شىء من الأكاذيب . أقصى ما فى الباب : أن يكون الحاصل هو الظن . وعنــد هذا لايمكنك الحكم بقبح الكذب فى حق الله تعالى .

الحجة الرابعة : لو أن ظالما قال لشخص : انى ساقتلك غــدا . فههنا الحسن اما أن يقتله . وهو باطل قطعا . أو أن لايقتله ، الا انه اذا لم يقتله صار الخبر بأنه سيقتله غــدا : كذبــا . فلو كان الكذب قبيحا ، لكان ترك القتل يلزمه القبيح ، وما يلزمه القبيح فهو قبيح ، فكان يجب أن يكون ترك القبيح قبيحا . ولما كان ذلك باطلا ، علمنا : أنه لايمكن الحكم بقبح الكذب مطلقا . وبالله التوفيق .

شبهة للخصم : انا نعلم ببداهة العقل أن الظلم قبيح ، وأن الاحسان حسن . وهذا العلم غير مســتفاد من الشرع . فان من ينكر الشرع ، حصل له هذا العلم . فدل ذلك على أن هذا مستفاد من العقل .

والجواب : ان هذا (٣) الحسن والقبح عبارتان عن رغبة الطبع ونفرته . ولانزاع فى أن هذا معلوم بالعقل وانما النزاع فى أن كــون الفعل متعلق الذم والعقاب ، أو متعلق المدح والثواب . هل هو لأجــل صفة قائمة بالفعل ؟ وماذكرتموه لايدل على ذلك . وتمام الكلام فيه ، مذكور فى كتاب « المحصول فى علم الأصول » والله أعلم .

---

(٣) ان هذان اللفظان الحسن : ب

المسألة السادسة والعشرون

في

أنه لا يجوز أن تكون أفعال الله تعالى وأحكامه معللة بعلة البتة

اتفقت المعتزلة : على أن افعال الله تعالى وأحكامه معللة برعاية مصالح العباد ٠ وهو اختيار أكثر المتاخرين من الفقهاء ٠ وهذا عندنا باطل ٠ ويدل عليه وجوه خمسة :

الحجة الأولى : ان كل من فعل فعلا ، لأجل تحصيل مصلحة ، أو لدفع مفسدة ، فان كان تحصيل تلك المصلحة أولى له من عدم تحصيلها ، كان ذلك الفاعل قد استفاد بذلك الفعل تحصيل تلك الأولوية ٠ وكل من (١) كان كذلك ، كان ناقصا بذاته ، مستكملا بغيره ٠ وهو في حق الله تعالى محال ٠ وان كان تحصيلها وعدم تحصيلها بالنسبة اليه سيان فمع الاستواء لايحصل الرجحان ، فامتنع الترجيح ٠

لايقال : حصولها ولا حصولها بالنسبه اليه ، وان كانا على التساوى ، الا أن حصولها أولى للعبد من عدم حصولها له ، فلأجل الأولوية العائدة الى العبد ترجح الوجود على العدم ٠ لأنا نقول : تحصيل مصلحة العبد وعدم تحصيلها له اما أن يكونا متساويين بالنسبة الى الله تعالى ، أولا يستويان ٠ وحينئذ يعود التقسيم المذكور ٠

الحجة الثانية : لو كانت موجدية الله تعالى معللة بعلة ، لكانت تلك العلة ٠ ان كانت قديمة لزم من قدمها قدم الفعل ٠ وهو محال ٠ وان

---

(١) ما : ا

كانت محدثة ، افتقر كونه تعالى موجدا لتلك العلة ، الى علة أخرى . فيلزم التسلسل . وهو محال . وهذا هو المراد من قول مشايخ الأصول « علة كل شيء صنعه (٢) ولا علة لصنعه » .

الحجة الثالثة : ان جميع الأغراض ، يرجع حاصلها الى شيئين : تحصيل اللذة والسرور ، ودفع الألم والحزن . والله تعالى قادر على تحصيل هذين المطلوبين ابتداء من غير شيء من الوسائط . وكل من كان قادرا على تحصيل المطلوب ابتداء بدون الواسطة ، ولم يصر تحصيل ذلك المطلوب بتلك الوسائط أسهل عليه من تحصيله ابتداء : كان التوسل الى تحصيل ذلك المطلوب بتلك الواسطة عبثا . وذلك على الله تعالى محال . فثبت : أنه لايمكن تعليل افعاله وأحكامه بشيء من العلل والأغراض .

الحجة الرابعة : انه لو وجب أن يكون خلقه وحكمه معللا بغرض ، لكان خلق الله تعالى العالم فى وقت معين دون ماقبله وما بعده ، معللا برعاية مصلحة وغرض . ثم ذلك الغرض ـ وتلك المصلحة ـ اما أن يقال : انه كان حاصلا قبل ذلك الوقت ، وأما كان حاصلا قبله . فان كان حاصلا قبله ، كان ما لأجله أوجد الله تعالى العالم فى ذلك الوقت ، حاصلا قبل أن أوجده . فيلزم أن يقال : انه كان موجدا له قبل أن كان موجدا . وذلك محال . وأما ان قلنا بأن ذلك الغرض وتلك المصلحة ما كان حاصلا قبل ذلك الوقت ، وانما حدث فى ذلك الوقت . فنقول : حصول ذلك الغرض فى ذلك الوقت ، اما أن يفتقر الى المحدث أولا يفتقر . فان لم يفتقر فقد حدث الشيء ، لا عن موجد ومحدث . وهو محال . وان افتقر الى المحدث . فان افتقر تخصيص احداث ذلك الغرض بذلك الوقت الى غرض آخر ، عاد التقسيم الأول فيه . ولزم التسلسل .

---

(٢) صفته ولا علة لصفته : ب

وان لم يفتقر البتة الى رعاية غرض آخر ، فحينئذ تكون موجـدية الله تعالى وخالقيته ، غنية عن التعليل بالأغراض والمصالح • وهـــذا هو المطلوب •

واعلم : أن هذه الحجة التى ذكرناها فى اختصاص حدوث العالم بذلك الوقت المعين ، عائدة فى اختصاص كل واحد من الحوادث لوقته المعـــين •

الحجة الخامسة : قد بينا فى مسألة خلق الأفعال : أنه لاموجـد الا الله تعالى ، واذا كان كذلك ، كان الخير والشر والكفر والايمان حاصلا بايجاده وتخليقه وتكوينه • واذا كان الأمر كذلك ، امتنـــع توقف كونه تعالى خالقا وموجدا على رعاية المصالح والأغراض •

واحتج الخصم على مذهبه : بأنه تعالى عالم بقبح القبائح ، وعالم بكونه غنيا عنه • وكل من كان كذلك ، امتنع أن يكون فاعلا للقبيح •

أما المقدمة الأولى ــ وهى قولنا : انه عالم بقبح القبائح ، وعالم بكونه غنيا عنه ــ فهذه المقدمة مبنية على ثلاث مقدمات :

احداها : أن القبائح انما تقبح لوجوه عائدة اليها •

وثانيها : انه تعالى منزه عن جميع الحاجات •

وثالثها : انه تعالى عالم بجميع المعلومات واذا ثبتت هذه المقدمات الثلاث ، ظهر أنه تعالى غنى عن فعل كل القبائح ، وأنه تعـــالى عالم بكونه غنيا عنها •

وأمــا المقدمة الثــانية : وهى أن كل من كــان غنيا عن القبائح ، وكان عالما بكونه غنيا عنها ، فانه يستحيل أن يفعل القبيح ــ فقد ذكروا فى تقرير هذا طريقين :

الأول : انا ببداهة العقــل نعلم أن جهــة القبح جهة صرف عن الفعل ، لا جهة دعاء اليه • فاذا حصل العلم بكونه قبيحا ولم يصر هذا

الصارف معارضا بداعية الشهوة والحاجة ، بقى الصارف خاليا عن معارضة الداعى ، فوجب (٣) أن يمتنع الفعل .

الطريق الثانى : هو أنا نثبت هذه المقدمة فى الشاهد ثم نقيس الغائب على الشهد . أما اثباتها فى الشاهد . فلأنا اذا قلنا لانسان كامل العقل : ان صدقت أعطيناك دينارا ، وان كذبت أعطيناك دينارا . وفرضنا حصول الاستواء بين الصدق والكذب ، فى جميع منافع الدنيا والآخرة ، وفى جميع مضارهما من المدح والذم والثواب والعقاب ، وسهولة التلفظ بتلك اللفظة وصعوبته . فان فى هذه الصورة نعلم بالضرورة : أنه يرجح الصدق على الكذب . وذلك يدل على أن جهة الحسن جهة دعاء وجهة القبح جهة صرف .

واذا ثبت هذا فى الشاهد ، فنقيس عليه الغائب . ونقول : هذا الترجيح لابد فيه من علة وتلك العلة ليست الا علمه بأن هذا حسن وذاك قبيح . لأنا كلما علمناه قبيحا ، علمنا هذه المرجوحية . وكلما علمناه حسنا علمنا هذه الراجحية . فلمادار العلم باحدهما مع العلم بالآخر وجودا وعدما ، علمنا : أن العلة فى هذا البعث وفى هذا المنع ، ليس الا العلم بهذه الجهة . واذا كان العلم حاصلا فى حق الله تعالى ، وجب أن يترتب عليه هذا البعث وهذا المنع .

* * *

هذا غاية تقرير كلام المعتزلة فى هذه المسألة .

والجواب : أما المقدمة الأولى من هذا الدليل فهى مبنية على أن الحسن والقبح ، انما يثبتان لوجوه عائدة الى الفعل . وقد أبطلنا هذه القاعدة . سلمنا : أنه تعالى عالم بقبح القبيح وعالم بكونه غنيا ، فلم قلتم : ان كل من كان كذلك ، فانه لا يفعل القبيح ؟ وتقريره . انكم اما أن تقولوا : ان كل من كان كذلك ، فانه يمتنع مع هذه الحالة أن يفعل القبيح ، أو لاتدعو الامتناع العقلى . فان ادعيتم الامتناع العقلى ، لم يكن الله تعالى قادرا مختارا ، لأن الاستغناء والعلم بذلك

---

(٣) فوجب الترك : ب

الاستغناء من لوازم ذاته ، وترك القبيح من لوازم هذا الاستغناء . وهذا العلم ولازم اللازم : لازم . فترك القبيح من لوازم الذات المخصوصة . واذا كان كذلك ، كان ترك القبيح أمرا واجبا بالذات ، ممتنع العدم .

واذا كان ترك القبيح أمرا واجبا بالذات ، كان ايصال الثواب الى المستحق أمرا واجبا ، وجوبا بالذات . لأن تركه لما كان قبيحا ممتنعا بالذات ، كان فعله فعلا واجبا بالذات . فحينئذ يلزم أن تكون ذاته تعالى موجبة لحصول الثواب ووصوله الى المستحق ، وأن لايكون قادرا على الترك أصلا . فاثبات الحكمة على هذا الوجه ، يقدح فى كونه قادرا ، الا أن الحكمة مفرعة على كونه قادرا . والفرع اذا استلزم فساد الأصل كان باطلا ، فلقول بالحكمة يجب أن يكون باطلا على هذا القول .

وأيضا : اذا كان الفعل موقوفا على الداعى ، لزم الجبر ، واذا لزم الجبر كان الله تعالى فاعلا لجميع أفعال العباد ، بواسطة خلق القدرة والداعي الموجب لها . واذا كان كذلك ، امتنع ان يقال : انه تعالى لايفعل هذه الأفعال .

وأما القسم الثانى : وهو أن تقولوا : ان كونه تعالى غنيا ، مع كونه عالما بكونه غنيا ، لاينافى فعل القبيح . ولم يكن بين حصول هذا الفعل وحصول ذلك الوصف منافاة ولا معاندة أصلا ، فحينئذ يتعذر الاستدلال بذلك الوصف على أنه تعالى لايفعل القبيح ، لأن كل مالم يكن فيه امتناع ، لم يلزم من فرض وجوده محال ولافساد .

وهذا سؤال صعب على ما ذكروه . والله أعلم بالصواب (٤) .

* * *

(تم الجزء الأول . ويليه الجزء الثانى وأوله المسألة السابعة والعشرون فى اثبات الجوهر الفرد) .

---

(٤) فى هامش ب : جرت العادة أن يجعل هذا آخر الجزء الأول من الكتاب .

المسألة السابعة والعشرون

في
إثبات الجوهر الفرد

اعلم : أنا قبل الخوض فى مسالة المعاد ، نفتقر الى اثبات اصلين :

أحدهما : معرفة النفس ، ومعرفة النفس محتاجة الى معرفة (١) الجوهر الفرد .

والأصل الثانى : اثبات الخلاء . ونحن قبل الخوض فى مسالة المعاد ، نذكر هذه المسائل الثلاث :

اما مسالة الجوهر الفرد :

فنقول : لاشك أن هذه الأجسام المحسوسة ، قابلة للانقسامات . وهذه الانقسامات الممكنة . اما أن تكون موجودة بالفعل ، أو لاتكون . وعلى كلا التقديرين . فهى اما أن تكون متناهية أو غير متناهية . فحصل من هذا التقسيم أقسام أربعة . لامزيد عليها :

الأول : قول من يقول : الجسم المحسوس مركب من أجـــزاء متناهية . وكل واحد منها غير قابل للقسمة بوجه من الوجوه . وهذا قول أكثر المتكلمين .

والثانى : قول من يقول : الجسم المحسوس مركب من أجزاء غير متناهية بالفعل . وهذا هو القول المنسوب الى « النظام » .

والثالث : قول من يقول : هذا الجسم المحسوس واحد فى نفسه ، كما أنه واحد فى الحس ، الا أنه قـابل لانقسامات غير متناهية ،

---

(١) مســـألة : ب

لابمعنى أنه يقبل انقسامات غير متناهية دفعة واحدة ، بل بمعنى أن الجسم لاينتهى فى الصغر الى حد الا ويقبل بعد ذلك الانقسام ٠ وان كل مايخرج من الانسامات الى الفعل أبدا فهو متناه ٠ كما أنا نقول : انه تعالى قادر على ما لانهاية له ، لابمعنى أنه يمكن (٢) أن يخلق أشياء لانهاية لها ٠ فان ذلك محال ٠ بل بمعنى أنه تعالى لايصل فى الخلق والايجاد ، الى حد ، الا ويمكنه بعد ذلك أن يوجد شيئا آخر ٠ وان كل مايخرج الى الوجود فانه متناه ٠ وهذا مذهب جمهور الفلاسفة ٠

الرابع : قول من يقول : الجسم البسيط واحد فى نفسه ، لكنه قابل لانقسامات متناهية ٠

فهذا هو تفاصيل المذاهب فى هذا الباب ٠

* * *

ويدل على أن الجسم مركب من أجزاء متناهية كل واحد منها لايقبل القسمة بوجه من الوجوه : دلائل :

الحجة الأولى : ان كانت الحركة مركبة من أمور متتالية كل واحد منها لايقبل القسمة الزمانية بوجه من الوجوه ، كان الجسم مركبا من أمور كل واحد منها لايقبل القسمة الزمانية بوجه من الوجوه ٠ والمقدم حق فالتالى مثله ٠

وانما قلنا : أن الحركة مركبة من أمور متتالية كل واحد منها لايقبل القسمة الزمانية ٠ وذلك لأن الجسم يشاهد أنه تحرك بعد أن لم يكن متحركا ٠ وهذه الحركة صفة زائدة على ذات الجسم ٠ ثم نقول : هذه الصفة اما أن لايحصل شىء منها فى الحال ، أو يحصل ٠ فان لم يحصل شىء منها فى الحال ، امتنع أن يصير ماضيا (٣) أو مستقبلا ٠ وذلك

---

(٢) يمكن وجود أشياء غير متناهية : ا

(٣) ولا مستقبلا : ا

لأن الماضى هو الذى كان حاضرا فى وقت من الأوقات . وقد زال الآن . والمستقبل هو الذى يتوقع أن يحضر فى زمان من الأزمنة الآتية ، وبعد لم يحضر . فلو امتنع أن يكون له حضور بوجه من الوجوه ، لم يكن ماضيا ، ولا مستقبلا ولا حاضرا . وكل ما كان كذلك لم يكن موجودا البتة . فالحركة لا وجود لها البتة . هذا خلف . فثبت : أنه لابد أن يحضر من الحركة شىء فى الحال . وذلك الحاضر فى الحال ، اما أن يقبل القسمة بحسب الزمان ، أو لا يقبل . فان قبلها افترض فيه جزءان . أحدهما قبل الآخر ، لأن القسمة الزمانية هكذا تكون . وحين ما كان النصف الأول موجودا ، لم يكن النصف الثانى حاضرا وحينما جاء النصف الثانى ، صار النصف الأول فانيا . وحينئذ لا يكون الحاضر الموجود حاضرا موجودا ، بل الحاضر الموجود منه نصفه . ثم نعيد التقسيم الأول فى ذلك النصف .

والحاصل : أن كل ما كان منقسما بحسب القسمة الزمانية ، لم يكن مجموعه موجودا ، وما كان مجموعا حاضرا وجب أن لايكون منقسما بحسب القسمة الزمانية . فثبت : ان الحاضر من الحركة والحاصل منها فى الحال ، غير قابل للقسمة الزمانية .

اذا ثبت هذا فنقول : اذا انقضى ذلك الجزء حصل عقيب انقضائه شىء آخر ، وهو أيضا حاضر . فوجب أن لايكون هو ايضا منقسما . وهكذا القول فى جميع الأجزاء الواقعة فى تلك الحركة الى آخرها . فثبت بهذا البرهان القاطع القاهر : أن الحركة مركبة من أمور متتالية كل واحد منها غير قابل للقسمة البتة . واذا ثبت هذا قلنا : وجب أن يكون الجسم أيضا كذلك . لأن القدر الذى يقطع من المسافة بالجزء الذى لايتجزىء من الحركة . ان كان منقسما كانت الحركة الى نصفها نصف الحركة الى آخرها . وحينئذ يكون ذلك الجزء من الحركة منقسما .

وقد فرضنا انه غير منقسم . هذا خلف . وان لم يكن منقسما فهو المطلوب .

ولما كانت الحركة مركبة من أجزاء متتالية . كل واحد منها غير قابل للقسمة ، وثبت أن هذا القدر المقطوع بكل واحد منهما من المسافة غير منقسم ، وجب أن تكون المسافة مركبة من أجزاء متلاصقة . كل واحد منها غير قابل للقسمة . وهو المقصود .

الحجة الثانية : الزمان مركب من آنات متتالية ، فوجب أن يكون الجسم مركبا من نقط متشافعة .

بيان المقدمة الأولى من وجهين :

الأول : ان الزمان كم . وهو اما كم منفصل ، أو متصل . لا جائز أن يكون كما متصلا . لأن الماضى معدوم والمستقبل معدوم . والآن طرف ، فيلزم أن يكون أحد المعدومين متصلا بالمعدوم الآخر بطرف موجود . وهو محال . فاذن هو كم منفصل . فيكون مركبا عن وحدات متعاقبة . وهو المقصود .

الثانى : ان الآن الحاضر غير منقسم ، والا لم يكن حاضرا . واذا ثبت هذا ، فعدمه يقع أيضا دفعة واحدة ، فيكون عدمه حاصلا عقيب وجوده . وكذا القول فى الثانى . وهذا يقتضى تعاقب الآنات . واذا ثبت أن الزمان مركب من الآنات المتتالية ، وجب أن يكون الجسم مركبا من نقط متشافعة ، للتقريب المذكور فى الطريقة الأولى .

الحجة الثالثة : النقطة شىء موجود ، مشار اليها . وهى لاتنقسم ومتى كان الأمر كذلك ، كان القول بالجوهر الفرد لازما . أما قولنا : النقطة شىء موجود ، مشار اليها . وهى لا تنقسم . فهذا لايتم الا ببيان أمور:

الأول : ان النقطة شىء موجود . وهذا متفق عليه . الا أنا نقول :

الدليل عليه : أن الخط متناه بالفعل • واذا كان متناهيا بالفعل ، كانت نهايته موجودة بالفعل • ولا معنى للنقطة الا نهاية الخط • فثبت : أن النقطة موجودة بالفعل •

فان قيل : نهاية الشيء عبارة عن انقطاعه ، وانقطاع الشيء عبارة عن أنه فني وما بقي منه شيء البتة • وعدم الشيء كيف يكون امرا موجودا ؟

قلنا : نحن نعلم بالضرورة أن المقدارين اذا تماسا ، فانهما يتماسان بطر فيهما ، فلو كان طرف الشيء نفس العدم ، لكان معنى المماسة ، هو أن عدم هذا مماس لعدم ذاك • وهذا غير معقول • فعلمنا : أن طرف الشيء يستحيل أن يكون نفس العدم •

وأما المطلوب الثاني ـ وهو أن النقطة شيء مشار اليه ـ فذلك ظاهر ، لأنه يمكننا أن نشير بالحس الى طرف الخط •

وأما المطلوب الثالث ـ وهو ان النقطة غير قابلة للقسمة ـ فالذى يدل عليه : أنها لو انقسمت لافترض فيها جزءان ، وحينئذ يكون طرف الخط ، هو القسم الثاني فقط ، وحينئذ لايكون الطرف طرفا • هذا خلف •

فالحاصل : أن كل ما كان منقسما ، لم يكن كله طرفا ، وكل ما كان كله طرفا ، لم يكن منقسما • والنقطة عبارة عن نفس الطرف ، فوجب أن لاتكون منقسمة ولما ثبت بالبرهان هذه المطالب الثلاثة ظهر أن النقطة موجودة مشار اليها ، غير منقسمة •

واذا ثبت هذا ، فنقول : هذا الشيء اما أن يكون جوهرا ، وأما أن يكون عرضا • لاجائز أن يكون عرضا • والا لافتقر الى محل • ومحله ان كان منقسما لزم انقسامه بانقسام محله • وذلك محال • وان لم يكن منقسما عاد التقسيم فيه • وهو أنه اما أن يكون جوهرا أو عرضا • ويلزم

اما التسلسل ــ وهو محال ــ أو الانتهاء الى (٤) جوهر غير قابل للقسمة وهو المطلوب ــ

الحجة الرابعة : اذا فرضنا خطا قائما على خط ، ثم ان الخط القادم انتقل من أحد جانبى الخط الثانى الى الجانب الآخر • فهذا الخط المتحرك صار بجميع الأجزاء المفترضة فيه ممسوس طرف الخط المتحرك وطرف الخط المتحرك نقطة ، وممسوس النقطة نقطة • فالخط المتحرك عليه ، وجب أن يكون مركبا من النقط التى كل واحد منها غير قابل للقسمة • ولا معنى لقولنا الجسم مركب من الأجزاء التى لاتتجزىء الا ذلك •

الحجة الخامسة : اذا وضعنا كرة حقيقية على سطح حقيقى ، فموضع المماسة اما أن يكون منقسما أو لايكون • والأول باطل • والا لكان ذلك الموضع من الكرة ، منطبقا على السطح المستقيم ، والمنطبق على المستقيم مستقيم • فذلك الموضع من الكرة مستقيم • فاذا تدحرجت الكرة • فالموضع الثانى من مواضع المماسة يكون أيضا مستقيما • ثم ان موضع المماسة الثانية لاشك أنه منطبق متصل بموضع المماسة الأولى • فان كان ذلك الاتصال على الاستقامة ، صارت الكرة سطحا مستويا • وان كان لا على الاستقامة ، بل على الزاوية ، صارت الكرة مضلعة • هذا خلف •

فثبت : أن موضع المماسة من الكرة شىء غير (٥) قابل للقسمة • واذا تدحرجت الكرة حتى تمت الدائرة ، كانت تلك الدائرة مركبة من مواضع المماسات ، وتلك المواضع نقط غير مستقيمة ، فحينئذ حصلت تلك الدائرة خطا مركبا من النقط المتلاصقة • وذلك هو المطلوب •

الحجة السادسة : لو كان الجسم قابلا لانقسامات لانهاية لها ، لكان مركبا من أجزاء لانهاية لها بالفعل • وهذا محال ، فذلك محال •

---

(٤) الى ما هو غير ••• الخ : ب
(٥) شىءمتميز قابل : ا

بيان المقـام الأول من وجهين :

الأول : أن كـل موضـع اختص بخاصـية لاتحصل فى سائر المواضع ، كان ذلك الموضع متميزا بالفعل عن سائر المواضع ٠ وكـل نقطة يمكن فرضها فى خط ، فان تلك النقطه مختصة بخاصية ممتنعة الحصول فى سائر النقط ، فيلزم أن تكون كل واحدة من النقط التى يمكن فرضها فى الخط ، أن تكون حاصلة بالفعل ٠

وجميع مقدمات هذه الحجة جلية ، الا قولنا : ان كل واحدة من النقط التى يمكن فرضها فى الخط ، فانها تختص بخاصية لاتوجـد فى سائر النقط التى يمكن فرضها ٠

والدليل عليه : ان كل خط فان مقطع النصف منه موضع معين ، ويستحيل أن يكون غير تلك النقطة موضع النصف ٠ وكـذا القول فى مقطع الثلث ومقطع الربع ٠ فانك ان زدت على مقطع الثلث شيئا ، أو نقصت منه شيئا ، لم يكن ذلك مقطع الثلث بل مقطعا آخر ، وكذا القول فى جميع المقاطع التى لانهاية لها ٠ فان لكل واحد منها موضعا ، لايمكن أن يزاد عليه أو ينقص منه ٠ فثبت : أن كل نقطة يمكن فرضها فى هذا الخط ، فانها مختصة بخاصية يمتنع حصولها فى سائر النقط الممكنة الفرض فى هذا الخط ٠ فثبت : أنه لو كان الخط قابلا لانقسامات لانهاية لها ، لكانت تلك الانقسامات حاصلة فيه بالفعل ٠

الوجه الثانى فى تقرير هذه المقدمة : انا اذا أشرنا الى جسـم بسيط ، فان صريح العقل يشهد بأن هـذا النصف منه مغاير للنصف الآخـر منه ٠

اذا عرفت هذا ، فنقول : هذان النصفان قبل اشارتنا اليهما ٠ امـا أن يقال : كاناموجودين (أو كانا موجودين ، فانكانا موجودين (٦))

---

(٦) ما بين القوسين : سقط بـ

فهما كانا اثنين . وهذان الجـزءان ، كانـــا موجودين بالفعل .

ثم ننقل الكلام الى نصف كل واحد من ذينك النصفين . الى آخر الانقسامات الممكنة .

فيلزم أن يقال : ان بحسب الانقسامات الممكنة يحصل فى الجسم أجزاء بالفعل . وهو المطلوب . وأما ان قلنا بأن هذين الجزئين اللذين نشير اليهما ما كانا موجودين قبل اشارتنا اليهما ، بل هذان الجسمان انما حدثا عند اشارتنا اليهما ، فيلزم أن يقال بأن ذلك الجسم الذى كان قبل اشارتنا اليه واحدا ؛ صار ثانيا عند هذه الاشارة . وحـــدث عند هذه الاشارة هذان النصفان .

وهذا يقتضى أن يقال : الأجسام توجد وتعدم ، بحسب تغير أحوال الاشارات . وهذا يقتضى أن هذه السموات والأرضين والجبال والبحار ، تعدم وتوجد فى كل يوم ألف ألف مرة ، بحسب اشارات المشـــيرين وتوهمات المتوهمين . ومعلوم أن هذا لا يليق بالعقلاء . فثبت بمـــا ذكرناه : أن كل شىء يقبل الانقسام ، فان تلك الانقسامات كانت موجودة فيه بالفعل قبل التقسيم . فظهـر : أن التقسيم عبـارة عن تفريق المتجاورين ، كما يقوله المتكلمون . فثبت : أن الجسم لو كان قابـــلا لانقسامات لانهايه لها ، لكانت تلك الأجزاء التى لانهاية لها ، موجودة فيه بالفعل .

وأما المقدمة الثانية – وهى قولنا : هـــذه الأجسام المتناهية فى المقدار ، يمتنع أن تكون مركبة من أجزاء غير متناهية فى العـدد – فيدل عليه وجـوه :

الأول : ان زيادة العدد اما أن توجب زيادة المقدار ، أو لاتوجب . فان أوجبت لم يكن تالفها سببا لازدياد المقدار ، فلم تكن المقادير حاصلة

فيها البتة • هـذا خلف • وأما ان كان ازدياد العـدد موجبا ، لازدياد المقدار ، كانت نسبة العدد الى المقـدار ، كنسـبة العدد الى العـدد • وكما أن بعضها أزيد من البعض فى المقدار ، وجب ان يكون بعضـها أزيد من البعض فى العدد • والعدد الناقص متناه ، والزائد زائد على الناقص بقدر متناه ، فيكون زائدا على عدده بعدد متناه ، فيكون عدد الزائد متناهيا • وقد فرضناه غير متناه • هذا خلف •

والثانى : ان المسـافة لو كانت مركبة من أجزءا غير متناهية ، لكان لايمكن الوصول من أولها الى آخرها ، الا بعد الوصـول الى نصفها • ولايمكن الوصول الى نصفها الا بعد الوصـول الى ربعهـا • فلو كانت أجزاء غير متناهية ، لامتنع الوصول من أولها الى آخرها فى مدة متناهية • ولما لم يكن ذلك ممتنعـا ، علمنـا : أن المقاطـع الحاصلة فى المسافة متناهية •

الثالث : لو كانت المقاطع الحاصلة فى المسـافة غير متنـاهية ، لامتنع أن يصل السريع الى البطىء • وذلك لأنه اذا ابتدأ البطىء ثم ابتدأ السريع بعده • فان وصل السريع الى الموضع الذى وصل اليـه البطىء ، يكون البطىء قد قطع بعض الأجزاء • والى أن يصـل السريع أيضا الى ذلك الموضع الثانى ، يكون قد وصل البطىء الى موضع ثالث • فلو حصل فى الجسم مقاطع غير متناهية ، لكان كلما وصـل السريع الى موضع ، يكون البطىء قد تعداه • وكان يجب أن لايصل السريع الى البطىء • وحيث يصل اليه ، عملنا : أن المقاطع الحاصلة فى المسافة ، متناهية •

اما الفلاسفة : فقد ادعوا أولا : أن القسمة الوهمية غير متناهية • واحتجوا عليه بوجوه :

الحجة الأولى : ان كل ما كان متحيزا ، مختصـــا بجهة ، فان يمينه غير يساره ، وقدامه غير خلفه ، وفوقه غير تحته • وكل ما كان كذلك ، فهو مركب من هذه الجوانب الستة ، فلا يكون فردا ، بـــل يكون منقسما • وربما عبروا عن هذا الكلام بعبارة أخرى • وهى : انا لو فرضنا خطا مركبا من ثلاثة جواهر متماسة ، فالوسط يلاقى ما على يمينه بعين ما يلاقى ما على يساره أو بغيره ؟ والأول باطل ، والا لكان كل واحد من الطرفين • ملاقيا كلية ذات الوسط • وهذا لايكون ملاقاة بل يكون مداخلة ، فحينئذ يكون كل واحد من الطرفين مداخلا بكليته فى كلية ذات الوسط • وعلى هذا التقدير لايكون مجموع الأجزاء الثلاثة ازيد فى المقدار من الجزء الواحد • وحينئذ لايكون تألف هذه الأجزاء سببا لازدياد القدر والحجم ، ولا تكون الأعظام متألفة من تركبها • وكل ذلك باطل • ولما بطل هذا القسم ثبت أن الوسط شىء يماس ما على يمينه بغير الجانب الذى به يماس ما على يساره • واذا كان كذلك كان الجوهر الفرد منقسما •

الحجة الثانية لهم : انا اذا فرضنا سطحا مركبا من جواهـــر لاتتجزىء فاذا وقع الضوء على أحد وجهى ذلك السطح ، صار ذلك الوجه مضيئا والوجه الآخر منه لايصير مضيئا • والمضىء مغاير لمـا ليس بمضىء • فكل واحد من تلك الجواهـر التى منهـا تركب ذلك السطح ، يكون أحد وجهيه مضيئا ، والآخر غير مضىء ، فيكون كل واحد منهما منقسما •

الحجة الثالثة لهم : انا اذا ركبنا خطا من ثلاثة أجزاء متماسة ، ووضعنا على طرفى هذا الخط جزئين • فعلى هذا التقدير بقى ما فوق الجزء (٧) الوسطانى خاليا • فاذا فرضنا أن الجوهرين الموضوعين

---

(٧) الجـــوهر : ب

علي طرفى الخط ، تحركا الى الوسط ، لزم أن يصير كل واحد منهما مماسا لنصف الجوهر الوسطانى . وذلك يوجب القسمة .

ولا يقال : ما الدليل على أن حركتهما ممكنة فى هذه الصورة ؟ لانا نقول : الجزءان ، كل واحد منهما قابل للحركة . وما فوق الجزء الوسطانى فارغ . واذا كان الشىء قابلا للحركة ، وكان المتحرك اليه فارغا ، كانت الحركة ممكنة قطعا .

الحجة الرابعة لهم : انا اذا فرضنا خطا مركبا من أربعة اجزاء ، ووضعنا فوق طرفه الأيمن جزءا ، وتحت طرفه الأيسر جزءا آخر ، وفرضنا أن هذين الجزئين ، ابتدءا بالحركة معا ، وانتهيا معا . فمن الضرورة : أن كل واحد منهما لما مر بالآخر ، فقد تحاذيا . والمحاذاة لا تحصل الا عند وقوع كل واحد منهما على متصل الثانى والثالث . ومتى كان الأمر كذلك ، كانت القسمة لازمة .

الحجة الخامسة لهم : نفرض مربعا مركبا من خطوط أربعة متماسة ، وكل واحد من تلك الخطوط يكون مركبا من أربعة أجزاء متماسة ، فيكون هذا المربع مركبا من ستة عشر جزءا ، وقطره وهو الخط المركب من الجزء الأول من الخط الأول ، والثانى من الثانى ، والثالث من الثالث ، والرابع من الرابع . فهذه الأجزاء اما أن تكون متلاقية أو غير متلاقية . فان كانت متلاقية ، لزم أن يكون القطر مساويا للضلع . وهو محال . وان كانت غير متلاقية ، فكل واحد من تلك الفرج ، اما أن يكون بحيث يتسع لجزء لا يتجزىء واما أن يكون أقل من ذلك . والأول يقتضى أن يكون القطر فى مقدار سبعة جزاء . والضلعان أيضا كذلك . فيكون القطر مساويا لمجموع الضلعين . وذلك محال . وأما ان كانت كل واحدة من تلك الفرج أقل من الجوهر الفرد ، لزمته القسمة .

الحجة السادسة لهم : اذا غرزنا خشبة فى الأرض ، فعند طلوع الشمس يقع لها ظل طويل ، ثم كلما ازادات الشمس ارتفاعا ، ازداد ذلك الظل انتقاصا . ففاذا فرضنا أن الشمس ارتفعت بمقدار جوهر فرد ، فاما أن لا ينتقص البتة من الظل شىء ، أو ينتقص . والأول باطل . اذ لو عقل أنترتفع الشمس جوهرا فردا ، ولا ينتقص من الظل شىء ، جاز أن ترتفع ثانيا وثالثا ولا ينتقص من الظل شىء ، حتى تصل الشمس الى وسط السماء ، ويبقى الظل كما كان . وهو محال . واما أن ينتقص من الظل شىء . فاما أن يقال : كل ما ارتفعت الشمس جزءا واحدا ، ينتقص من الظل جزء واحد . فحينئذ يلزم أن يكون طول الظل مثل مدار ربع الفلك . وهو محال . أو يقال : كل ما ارتفعت الشمس جزءا ، ينتقص من الظل أقل من جزء . وذلك يوجب الانقسام .

الحجة السابعة لهم : اذا استدار الفلك استدارة منطقية استدارات جميع الدوائر الموازية لتلك المنطقة .

اذا عرفت هذا فنقول : اذا تحركت المنطقة جزءا ، فالدائرة الصغيرة القريبة من القطب الموازية للمنطقة ، ان تحركت أيضا جزءا ، لزم أن يكون مدار تلك الدائرة الصغيرة مساويا لمقدار المنطقة . هذا خلف . وان لم تتحرك البتة ، فحينئذ يلزم وقوع التفكك فى أجزاء الفلك . وذلك باطل . أما الأول : فلأن الدلائل الفلسفية قائمة على أن أجرام الفلك لاتقبل الانخراق والتفكيك . وأما ثانيا : فلأن القرآن وصفها بكونها سبعا شدادا . وذلك ينافى وقوع التفكيك فيها . فلم يبق الا أن يقال : مهما تحركت المنطقة جزءا ، تحركت تلك الدائرة الصغيرة أقل من جزء وهو المطلوب . وهذا الكلام قد يفرضونه فى حركة الرحى . ويلزمون عليه : تفكك أجزاء الرحى . والمتكلمون يلتزمونه . ويقولون : انه سبحانه وتعالى فاعل مختار ، فهو يفكك أجزاء الرحى حال استدارتها ، ثم يعيد التاليف والتركيب اليها حال وقوفها .

والفلاسفة يدفعون هذا من وجهين :

الأول : الاستبعاد .

والثانى : ان الانسان لو الصق عقبه بالأرض وأدار نفسه ، فحينئذ يلزم أن تتفكك أجزاء بدن الانسان فى تلك الحالة . ومن المعلوم أن الانسان يعلم بالضرورة أنه فى هذه الحالة بقيت أجزاء بدنه متلاصقة كما كانت قبل ذلك . فبطل القول بالتفكيك .

الحجة الثامنة لهم : اذا فرضنا مربعا متساوى الأضلاع بحيث يكون كل واحد من أجزائه (٨) عشرة ، لزم أن يكون قطره جذر مئتين ، ببرهان شكل العروس . ولكن ليس للمئتين جذر صحيح . فعلمنا : أن القول بالقسمة لازم لهم .

الحجة التاسعة لهم : بطء الحركة ليس لتخلل السكنات . ومتى كان الأمر كذلك ، كان الجسم قابلا للقسمة أبدا : بيان الأول : انا نفرض فرسا جوادا شديد العدو ، بحيث يعدو من أول النهار الى وقت الظهر ، خمسين فرسخا . فهذه الحركة مع أنها فى غاية السرعة أبطا من الحركة اليومية . فان الشمس تحركت من أول اليوم الى وقت الظهر ، ربع الفلك الأعظم .

اذا ثبت هذا فنقول : لو كان البطء لأجل تخلل السكنات ، يلزم أن تكون نسبة سكنات هذا الفرس المذكور الى حركاته كنسبة زيادة حركات الفلك الأعظم الى حركات الفرس ، لكن حركات الفلك أزيد من حركات هذا الفرس ألف ألف مرة ، فيلزم أن يقال : سكنات هذا الفرس أزيد من حركاته ألف ألف مرة . ولو كان الأمر كذلك ، لما ظهرت تلك الحركات القليلة ، فيما بين تلك السكنات الكثيرة ، لكن الأمر

---

(٨) أضلاعه : ا

بالضد ٠ فانا لا نشاهد فى حركات الفرس المذكور شيئا من السكنات ٠ فعلمنا : أنه ليس بطء الحركات لأجل تخلل السكنات ٠

اذا ثبت هذا فنقول : يلزم أن يكون الجسم قابلا أبدا للقسمة ، لأنه لو كان مركبا من الأجزاء التى لاتتجزىء ، فلنفرض زمانا قطعت الحركة السريعة فيه جزءا لايتجزىء ٠ ففى ذلك الزمان ان قطع البطىء أيضا جزءا ، كان البطىء مثل السريع فى السرعة والبطء ٠ وهذا خلف ، وان قطع البطىء أقل من جزء ، لزم انقسام الجوهر الفرد ٠ وهو المطلوب ٠

الحجة العاشرة لهم : كل متحيز فهو متناه ، وكل متناه فانه يحيط به حدا وحدود ٠ فان (٩) أحاط به حد واحد فهو الكرة ، واذا تلاصقت الكرات حصلت فيما بينها فرج ، بحيث يكون كل واحد من تلك الفرج أصغر من كل واحدة من تلك الكرات ، فقد وجد شىء أصغر من الجوهر الفرد ، فينقسم الجوهر الفرد ، وان أحاط به حدود مختلفة فهو المضلعات كالمثلث والمربع ، وكل ما كان كذلك ، فان جانب الزواية منه أصغر من جانب الضلع ، وكل ما وقع التفاوت بالصغر والكبر فى أجزائه وجوانبه ، كان قابلا للانقسام ٠ فالجوهر الفرد قابل للانقسام ٠ فثبت : أن الجوهر الفرد الذى يقول به المتكلمون لابد أن يكون منقسما ، على جميع التقديرات ٠

ولنقتصر من دلائل نفاة الجوهر الفرد على هذه الوجوه العشرة ٠ فان لنا كتابا منفردا فى هذه المسألة ٠ ومن أراد الاستقصاء فيها ، فليطالع ذلك الكتاب ٠

واعلم : أنا نجيب عن جميع هذه الشبه بجواب واحد ، ونحيل بالأجوبة المفصلة على ذلك الكتاب ٠ فنقول : ان جميع هذه الوجوه

---

(٩) كل ما احاط : ب

مشتركة فى شىء واحد ، وهو أنه قد اختص أحـد جانبى الجزء بخاصية لا تحصل فى الجانب الآخر منه ، ولكن هذا المعنى يوجب حصـول انقسامات غير متناهية بالفعل . والفلاسفة لايقولون بهذا المعنى . وما هو نتيجة هذه الشبه لايقولون به ، وما يقولون به فهو الانقسام بالقوة فقط . لا نتيجة هذه الوجوه . فثبت : سقوط هذه الوجوه بأسرها .

وأما الأجوبة المفصلة فهى مذكـورة فى الكتاب الذى صنفنـاه فى هذه المسألة وبالله التوفيق .

المسألة الثامنة والعشرون

فى حقيقة النفس

اعلم : أن مرادنا من لفظة النفس ، هو الشىء الذى يشير اليه كل انسان بقوله « أنا » حين (١) يقول : أنا فعلت ، وأنا أدركت .

اذا عرفت هذا ، فنقول : العقلاء اختلفوا فى حقيقة النفس . وضبط تلك المذاهب أن يقال : الذى يشير اليه كل واحد بقوله « أنا » اما أن يكون جسما أو جسمانيا ، أو لا جسما ولا جسمانيا ، أو يكون مركبا من هذه الأقسام تركيبا ثنائيا أو ثلاثيا . فان كان جسما . فذلك الجسم اما أن يكون هو هذا الهيكل المحسوس ، أو جسم حاصل فى داخله . والقول الأول : هو اختيار طائفة عظيمة من المتكلمين ، الا أنه ضعيف . ويدل على ضعفه وجهان :

الأول : انى أعلم ببداهة عقلى ، أنى الآن هو (٢) الذى كنت موجودا قبل هذا اليوم بعشرين سنة . وهذا الهيكل المحسوس الموجود ليس هو الذى كان موجودا قبل ذلك بعشرين سنة (٣) . لأن أجزاء هذا الهيكل متبدلة تارة بالسمن والهزال ، وتارة بسائر أنواع التحللات من العرق وانفصال الفضلات من الدماميل وغيرها . ولأنه محتاج

---

(١) حى : ا

(٢) غير : ا

(٣) المؤلف يفرق بين جسد المرء وروحه ، وبين النفس . فيقول : ان فى المرء ثلاثة أشياء ١ ـ جسده ٢ ـ وروحه ٣ ـ ونفسه . فهو يثبت النفس جسما روحانيا مجردا عن المادة . وأهل الحديث يثبتون

••• ••• •••

=

النفس شيئا زائدا كما قال المؤلف ولكنهم يقولون هى جسم مادى . وقد ذكر ابن قيم الجوزية أدلة من القرآن والسنة على مذهب المحدثين فى النفس . وقد رددنا عليه فى تعليقاتنا على شرح عيون الحكمة وفى تقديمنا لكتاب الأرواح العالية والسافلة . وبينا انه ليس فى الانسان الا اثنان هما جسده وروح جسده . وأن روح جسده مثل الهواء فى الزق المنفوخ ، تضيع بموت الجسد ، وترتد فى الآخرة ببعث الجسد .

والذين قالوا بأن الروح جسم مخالف بالماهية والحقيقة لهذا الجسم المحسوس الذى هو جسد الانسان . استدلوا على رأيهم بآيات قرآنية وأحاديث آحاد وحكايات خرافية وحكايات مناعية . منها قول ابن القيم : « كان سماك بن حرب قد ذهب بصره ، فرأى ابراهيم الخليل فى المنام ، فمسح على عينيه ، وقال : اذهب الى الفرات ، فتنغمس فيه ثلاثا . ففعل . فأبصر » ا . هـ أما الحكايات فنترك الحديث فى ردها ونقدها . لأن الحكايات ليست بحجة معتبرة لا عند الموافق ولا عند المخالف . وأما الأحاديث فانها قد خرجت من الأدلة ، لكونها آحادا .

وأما الأدلة القرآنية . فاننا نذكرها ، ونبين خطا المستدل بها . استدل ابن القيم : فى روحه بما يلى :

الدليل الأول : « الله يتوفى الأنفس حين موتها . والتى لم تمت فى منامها . فيمسك التى قضى عليها الموت ، ويرسل الأخرى الى أجل مسمى » فانه أخبر بتوفيها وامساكها وارسالها .

الرد عليه : هو أخبر . ولكن لم يخبر بأنها فى حالة التوفى والامساك والارسال تكون منفصلة عن الجسد .

ومعنى التوفى . اما أن يكون بمعنى معرفها حقها من الأجر ، واما أن يكون بمعنى الموت . ولأنه قال حين موتها أى غاير بين الوفاة والموت ، يكون المعنى المراد : انى معرفها حقها من الأجر ، وفى يوم القيامة تناله ، وعبر بالوفاة فى الدنيا ، مع أن التوفية فى القيامة لتحقق وعد الله ووعيده . والتى لم تمت فى منامها يكتب فى صحيفتها

=

... ...

=

مالها وما عليها . ثم انه يمسك التى قضى عليها الموت عن الدنيا بايداع الجسد فى القبر وبافناء خصائصه المستعدة لقبول الهواء الذى يكون الروح . ويترك النفس الأخرى التى لم يقض عليها الموت الى أجلها المحتوم . وقد جاء التوفى بمعنى الموت ، وبمعنى اعطاء الأجر . فى أكثر من آية فى القرآن . وسياق الكلام هو الذى يحدد المراد من التوفى . ومن ذلك : « وابراهيم الذى وفى » ـ « من كان يريد الحياة الدنيا وزينتها ، نوف اليهم أعمالهم فيها » ـ « فيوفيهم أجورهم » ـ « وليوفيهم أعمالهم ـ « وما تنفقوا من خير يوف اليكم » ـ « ان الذين توفاهم الملائكة ظالمى أنفسهم » ... الخ

هذا معنى . وفى الآية معنى آخر . وهو : « الله يتوفى الأنفس » كلها . أى يميت جميع الناس . وعبر عن الناس بالأنفس . وهذه التوفية أى الموت على نوعين : النوع الأول : حال موت الانسان ودخوله القبر . وهذا النوع مشار اليه بقوله « حين موتها » والنوع الثانى : هو على سؤال مقدر . تقديره : ومن الذى سيميت الانسان الذى هو الآن حى ، لم يمت بعد . وله فى الدنيا طول بقاء ؟ وأجاب بقوله : « والتى لم تمت فى منامها » أى الله وحده هو أيضا الذى سيميت الناس الذين لم يموتوا بعد . وعبر بـ « منامها » عن أنهم لم يموتوا بعد . لأن النوم يدل على استمرار الحياة وان كان شبيها بالموت . ثم قال : أما التى قضيت عليها الموت فانى أمسكها عن التصرف فى الأجساد . وأما التى لها طول بقاء فانى أتركها الى أجلها . وعبر بالامساك عن الحفظ وعبر بالارسال عن التصرف ـ مع أنه عز وجل لايمسك شيئا بيده الجارحة لأنه ليس جسما ـ وخاطبنا الله بهذه الألفاظ ليقرب المعانى الى عقولنا . وهذا المعنى الآخر هو الصحيح . والله أعلم .

وأيا ما كان المعنى . فان آية « الله يتوفى الأنفس حين موتها » لاتثبت انفصال الروح عن الجسد لأنه جاءت فى القرآن آيات تدل على أن النفس هى مجموع الروح والجسد . منها : « ووفيت كل نفس

... ...

=

ما كسبت » ـ « ووفيت كل نفس ما عملت » ـ « يوم تأتى كل نفس تجادل عن نفسها : وتوفى كل نفس ما عملت » ـ « واتقوا يوما لاتجزى نفس عن نفس شيئا » ـ « لاتكلف نفس الا وسعها » ـ « يوم نجد كل نفس ما عملت من خير محضرا » ـ « أن تقول نفس : ياحسرتى على ما فرطت فى جنب الله » ـ « وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد » ـ « واذ قتلتم نفسا فاداراتم فيها » ـ « أنه من قتل نفسا بغير نفس » ـ « أقتلت نفسا زكية بغير نفس » ـ « كما قتلت نفسا بالأمس » ـ « انى قتلت منهم نفسا » .

فأنت ترى مما تقدم : أن النفس المقتولة هى الجسد والروح ، والنفس التى ستجد عملها هى الجسد والروح . والنفس التى تكلف هى الجسد والروح . والنفس التى ستأتى معها سائق وشهيد هى الجسد والروح . فاذا قال الله انه يتوفى الأنفس لايقصد نفسا غير الجسد . بل يقصد الجسد والروح معا ، لأنهما معا ، مثلهما مثل المقعد والأعمى اللذان تعاونا على افساد ثمر البستان .

الدليل الثانى : « ولو ترى اذ الظالمون فى غمرات الموت . والملائكة باسطوا أيديهم . أخرجوا أنفسكم . اليوم تجزون عذاب الهون » الى قوله تعالى : « ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة » وفيها أربعة أدلة : ١ ـ بسط الملائكة أيديهم لتناولها . ٢ ـ وصفها بالاخراج والخروج ٣ ـ الاخبار عن عذابها فى ذلك اليوم ٤ ـ الاخبار عن مجيئها الى ربها .

الرد عليه : ان قوله « أخرجوا أنفسكم » نص متشابه يحتمل معنيين . أولهما : اخراج الجسد والروح معا من هذه المشقة . ومثل ذلك ما لوقع انسان فى بحر وأدركه الغرق ، وصاح عليه انسان وقال له : أخرج نفسك من الماء . وثانيهما : اخراج الروح وحدها من الجسد . وعلى المعنى الأول يكون بسط اليد كناية عن استعدادهم لتوفية أجره وختم صحيفة أعماله . وعلى المعنى الثانى يكون بسط

=

... ...

=

اليد لأخذ الروح . والمعنى الأول هو المراد لقوله فيما بعد : « ولقد جئتمونا » والمجيء للروح وللجسد معا فى الآخرة لا كما فهم « ابن القيم » من أن المجيء للروح وحدها . لأنه جاء بعد المجيء «وتركتم ما خولناكم وراء ظهوركم . وما نرى معكم شفعاءكم . الذين زعمتم : أنهم فيكم شركاء » والمخاطب بترك الأشياء وراء الظهور ، وتخليهم عن الشفعاء هو الجسد والروح . لأن الروح لا ظهر لها .

الدليل الثالث : قوله تعالى : « وهو الذى يتوفاكم بالليل . ويعلم ما جرحتم بالنهار . ثم يبعثكم فيه ليقضى أجل مسمى ، ثم اليه مرجعكم ثم ينبئكم بما كنتم تعملون وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظة ، حتى اذا جاء أحدكم الموت ، توفته رسلنا وهم لايفرطون . ثم ردوا الى الله مولاهم الحق » فقد أخبر بتوفى الأنفس بالليل ، وببعثها الى أجسادها بالنهار ، وبتوفى الملائكة لها عند الموت .

الرد عليه : ليس فى الآيات ذكر للنفس . ولكنه فهم أن المراد منها النفس من شبهها بآية « الله يتوفى الأنفس حين موتها » والذى قلناه فيها يصح أن يقال فى هذه الآيات . مع أن هذه الآيات لاتخاطب النفس فقط ، بل تخاطب الانسان بجسده وروحه . فمرجع الانسان الى الله لينبئه بأعماله هو للجسد وللروح . ورد الناس الى الله مولاهم الحق ، ليس بأرواحهم فقط .

الدليل الرابع : قوله تعالى : « يا أيتها النفس المطمئنة . ارجعى الى ربك راضية مرضية . فادخلى فى عبادى وادخلى جنتى » فقد وصفها بالرجوع والدخول والرضا . واختلف السلف هل يقال لها ذلك عند الموت أو عند البعث أو فى الموضعين ؟ على ثلاثة أقوال .

=

... ...

=

الرد عليه : النفس المطمئنة هى الانسان المطمئن بما قدره الله تعالى وما أجراه عليه فى الدنيا ، أى المستسلم لأمره ، المطمئن بعدله ورحمته . وليست النفس هى الروح وحدها ، حالة كونها منفصلة عن الجسد . ألا ترى أن قوله تعالى : « فسلموا على أنفسكم » لا يدل على سلام على النفس وحدها وهى منفصلة عن الجسد . فكذلك النفس المطمئنة . ثم اختلاف السلف ـ كما نقل ابن القيم ـ دليل على أن النفس هى الجسد والروح معا . فانه اذا قيل لها عند الموت . كان القول لها وللجسد ، لأنها لم تنفصل بعد عن الجسد ، واذا قيل لها عند البعث . فقد حيى الجسد وحلت فيه الروح . ولو أن « ابن القيم » أصر على قوله بأن النفس المطمئنة منفصلة عن الجسد . لكان دخولها فى الجنة فى يوم القيامة حالة كونها منفصلة عن الجسد فيكون النعيم للروح وليس للجسد ـ وهذا لم يقل به الا الفلاسفة المصرحون بالبعث الروحانى فقط ـ

أى ان الله تعالى قال للنفس المطمئنة « ادخلى جنتى » فهل تدخل النفس وحدها أم تدخل النفس والجسد ؟ . اذن النفس المطمئنة هى الروح والجسد . والاطمئنان صفة لها .

الدليل الخامس : قوله تعالى : « ان الذين كذبوا بآياتنا ، واستكبروا عنها لاتفتح لهم أبواب السماء » يقول ابن القيم : وهذا دليل على أن أرواح المؤمنين تفتح لهم أبواب السماء . وهذا التفتيح هو تفتيحها لأرواحهم عند الموت .

الرد عليه : ان التعبير بقوله « لاتفتح لهم أبواب السماء » هو كناية عن بعدهم عن رحمة الله . كما يقال : افتح لى أبواب رحمتك =

الى الغذاء ، والغذاء عبارة عما يصير بدلا لما تحلل من البـدن • وكيف لايكون كذلك ، والبدن حار رطب • والحـار اذا عمـل فى الرطب أصعد عنه الأجزاء البخارية وحللها ؟ واذا ثبت أن هذا الانسـان هـو الذى بعينه كان موجودا قبل هذا اليوم بعشرين سنة ، وثبت أن هذا الهيكل ليس هو الذى كان موجودا قبل ذلك ، ثبت قطعا : أن الانسان ليس عبارة عن هذا الهيكل •

الوجه الثانى : انى أعلم بالضرورة ذاتى المخصوصة ، حـال ما أكون غافلا عن جميع مالى من الأعضاء الظاهرة والباطنة • والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم ، فوجب القطع بأن ما هو المشار اليه بقولى أنا : مغاير لجميع الأعضاء الظاهرة والباطنة •

وأما القول الثانى ـ وهو أن الانسان عبارة عن جسم موجود فى داخل هذا الهيكل ـ فهذا القول فيه وجوه :

أحدها : قول « أقلو طرجس » • وهو أنه عبارة عن الأجـزاء النارية السارية فى هذا الهيكل • قال : « لأن خاصية النار الاشراق والحركة • والنفس خاصيتها الادراك والحركة الاختيارية • والادراك

=

وافتح لى أبواب الخير • وليس التعبير هذا نصا فى أرواح مفارقـه لأجسادها •

هذه هى الأدلة القرآنية عند « ابن قيم الجوزية » والرد عليها •

وأما آية الشهداء وأنهم أحياء عند ربهم يرزقون فان العنديـة ليست للقرب المكانى ، لاستحالته ، وانما المعنى : سيصيرون فى الآخرة احياء • وعبر بالآن دلالة على تحقق الوقوع من جهة ، ولأن المدة من الموت الى البعث قليلة من جهة أخرى وهى آية متشابهة • ومحكمها هو : « كل نفس ذائقة الموت وانما توفون أجوركم يوم القيامة » فقـد أثبت التوفية فى القيامة ، ومنعها فى القبر • للشهيد وغيره •

من جنس الاشراق » (٤) فثبت : أن النفس عبارة عن النار . قالوا : ويتأيد هذا بما يقول الأطباء : ان مدبر البدن هو الحرارة الغريزية

وثانيها : قول « ديوجانس » وهو أن النفس هو الهواء . قال : « وذلك لأنه متى كان النفس مترددا ، كانت الحياة باقية . واذا انقطع النفس زالت الحياة ، فوجب أن تكون النفس عبارة عن التنفس . وهو الهواء المستنشق المتردد فى مخارق البدن . وأيضا : من خواص الهواء : أنه لا لون له ، ويدخل فى المنافذ الضيقة ، ويقبل الأشكال المختلفة ، والجسم الذى يكون فيه مستقلا بذاته ، كالزق المنفوخ . والنفس موصوفة بهذه الصفات » فثبت : أن النفس هو الهواء (٥) .

وثالثها : قول « ثاليس الملطى » قال : « ان النفس هو الماء . لأن الماء سبب لحصول النشوء والنمو ، والنفس ايضا كذلك » فكان النفس هو الماء .

واعلم : أن دلائل هذه الأقوال الثلاثة كلها ضعيفة . لأنها أقيسة مركبة من الموجبتين فى الشكل الثانى . وذلك غير منتج ، لأنه لايمتنع فى العقل استواء الماهيات المختلفة فى بعض الصفات .

ورابعها : ان النفس عبارة عن مجموع الأخلاط الأربعة ، بشرط أن يكون لكل واحد منها مقدار معين .

واحتجوا عليه بانه مهما كانت هذه الأخلاط الأربعة ، باقية على كمياتها المخصوصة وكيفياتها المخصوصة ، كانت الحياة باقية . ومهما لم تبق تلك الكميات وتلك الكيفيات ، زالت الحياة . وهذا الدليل ضعيف . لأن الدوران لا يفيد العلم بالعلية (٦) -

---

(٤) الاحراق : ا

(٥) هو النفس : ا

(٦) لايفيد العلم : ا

وخامسها : ان النفس عبارة عن الدم • لانه أشرف اخلاط البدن •

وسادسها : ان الاجسام مختلفة فى ماهياتها • وذلك لأن جسم الأرض كثيف ، وأنه البتة لا ينقلب لطيفا ، وجسم النار لطيف ، وأنه لاينقلب البتة كثيفا •

اذا ثبت هذا ، فنقول : الانفس أجسام لطيفة لذواتها • وتلك الأجسام اذا شاركت هذا الهيكل وسرت فيه ـ سريان ماء الورد فى ورق الورد ، وسريان النار فى الفحم ، وسريان دهن السمسم فى جرم السمسم ـ صار هذا الهيكل حيا ، بسبب تلك المشاركة والذوبان والانحلال •

والتبدل لايتطرق الى تلك الأجسام اللطيفة الحية ، وانما يتطرق الى هذا الهيكل • وما دامت الأعضاء والأخلاط قابلة لسريان تلك الأجسام اللطيفة الحية لذواتها فيها ، بقى هذا الهيكل حيا • واذا أخرجت الاعضاء والاخلاط عن القابلية ، انفصلت تلك الأجسام اللطيفة عنها • وذلك هو الموت •

وسابعها : ان النفس عبارة عن المزاج الذى هو عبارة عن اعتدال الأركان والاخلاط • وذلك لأن الأركان والأخلاط اذا امتزج بعضها ببعض ، حصلت هناك كيفية معتدلة متوسطة ـ وهى المزاج ـ وذلك الاعتدال عبارة عن النفس ، وعن الحياة •

وثامنها : ان النفس عبارة عن الأجسام اللطيفة المتكونة فى جانب البطن الأيسر من القلب ، النافذة فى الشرايين ، النابتة منه الى جملة أجزاء البدن •

وتاسعها : ان النفس عبارة عن الارواح المتكونة فى الدماغ ، الصالحة لقبول قوة الحس والحركة والحفظ والفكر والذكر ، النافذة من الدماغ فى شظايا الاعصاب ، النابتة منه الى أقاصى البدن •

وعاشرها : ان أجزاء هذا البدن على قسمين ، بعضها أجـــزاء أصلية باقية من أول العمر الى آخره ، من غير أن يتطرق اليها شيء من التغيرات والانحلالات والزيادات والنقصانات ، وبعضها أجـــزاء عارضة تبعية • تارة تزداد وتارة تنتقص • فالنفس والشيء المشـــار اليه لكل واحد بقوله « أنا » انما هو القسم الأول من الأجزاء • واذا عرفت هذا ، فما هو أجزاء أصلية بالنسبة الى « زيد » كانت أجزاء فاضلة بالنسبة الى « عمرو » وبالعكس • وهذا اختيار المحققين من المتكلمين • وبهذا القول يظهر الجواب عن اكثر شبهات منكرى الحشر والنشر •

فهذا تفصيل قول من قال : النفس جسم •

* * *

وأما القسم الثانى ـ وهو قول من قال : النفس شيء جسمانى ـ فهذا فيه أقوال :

أحدها : قول من قال : انها عبارة عن صفة الحياة •

وثانيها : قول من قال : انها عبارة عن الشكل والتخطيط •

وثالثها : قول من قال : انها عبارة عن تناسب الأركان والأخلاط •

* * *

وأما القسم الثالث ـ وهو قول من قال : النفس ليست بجســـم ولا بجسمانى ـ فهذا القول اختيار جمهور « الفلاسفة » • ومن قدمـاء « المعتزلة » : مـذهب « معمر بن عبـاد السـلمى » ومـذهب اكثـر الأجنـــاس (٧) من « الامـامية » • ومن المتأخـرين « الغزالى » و « أبى القاسم الراغب » •

واعلم : أن الفلاسفة ذكروا فى اثبات هـذا : وجوها كثيرة • واعترضنا عليها فى كتبنا الحكمية • الا أن اعتمادهـــم على وجه واحد ونحن نذكره ههنا :

---

(٧) الاخباريين : ب

قالوا : لاشك فى وجود معلومات غير منقسمة . فيكون العلم بها غير منقسم ، فيكون الموصوف بتلك العلوم غير منقسم . وكل متحير فهو منقسم ، فاذن الموصوف بتلك العلوم لا متحيز ولا حال فى المتحيز .

أما المقدمة الأولى - وهى اثبات معلومات غير قابلة للقسمة - فيدل عليه وجهان :

الأول : انا نعرف ذات الله تعالى . وثبت أن ذاته تعالى غير قابلة للقسمة بوجه من الوجوه . وايضا : نعرف الوحدة . والوحدة غير قابلة للقسمة بوجه من الوجوه .

الثانى : لاشك أنا نعرف شيئا . وذلك الشىء اما مفرد واما مركب . فان كان مفردا فقد حصل المطلوب ، وان كان مركبا فكل مركب ، فهو مركب من المفردات . والعلم بالمركب مسبوق بالعلم بمفرداته ، فثبت : أنا نعلم أمورا مفردة .

وأما المقدمة الثانية - وهى أن المعلوم اذا كان غير منقسم كان العلم به غير قابل للانقسام - فالذى يدل عليه :

أنه لو كان ذلك العلم قابلا للانقسام ، لكان مايفرض جزءا لذلك العلم ، اما أن يكون علما بذلك المعلوم ، أو يكون علما بجزء من أجزاء ذلك المعلوم ، أو لا يكون علما بذلك المعلوم ولا بشىء من من أجزاء ذلك المعلوم .

فان كان جزء العلم علما بذلك المعلوم ، لزم أن يكون الجزء مساويا للكل فى تمام الماهية . وذلك محال .

وان كان متعلقا بجزء من أجزاء ذلك المعلوم ، لزم كون ذلك المعلوم منقسما وهو محال .

وان لم يكن علما لا بذلك المعلوم ولا بشىء من أجزائه ، فعند اجتماع تلك الأجزاء اما ان يحدث أمر زائد ، بسبب ذلك الاجتماع ، أو لايحدث . فان لم يحدث البتة أمر زائد ، لزم أن لايكون ذلك المجموع علما بذلك المعلوم . والعلم بالشىء لايكون علما بذلك الشىء . هذا خلف . وان حدثت حالة زائدة بسبب ذلك الاجتماع ، فتلك الحالة الزائدة ان كانت قابلة للقسمة ، عاد التقسيم المذكور فيه . ولزم التسلسل . وان لم تقبل القسمة ، فالعلم بهذا المعلوم ، هو هذه الحالة الزائدة الحادثة بسبب الاجتماع ، وأنه غير قابل للقسمة . فحينئذ يحصل بما ذكرنا : أن المعلوم اذا لم يقبل القسمة ، كان العلم به غير قابل للقسمة .

وأما المقدمة الثالثة — وهى أن العلم اذا لم يكن قابلا للقسمة . وجب أن يكون الموصوف به غير قابل للقسمة — فالذى يدل عليه : أن كل ما كان قابلا للقسمة ، افترض فيه الجزءان . فالفرض الحاصل فيه اما أن يكون بتمامه حاصلا فى كل واحد من النصفين ، أو يكون بتمامه حاصلا فى أحد النصفين دون الثانى ، أو يكون نصفيه حاصلا فى أحد نصفه والنصف الآخر منه حاصلا فى النصف الثانى من المحل ، أو لايكون شىء من ذلك .

أما الأول — وهو أن يحصل بتمامه فى هذا النصف وبتمامه فى النصف الثانى — فهذا يقتضى حصول العرض الواحد فى محلين دفعة واحدة . وهو محال .

وأما الثانى — وهو أن يحصل بتمامه فى أحد النصفين منه دون الثانى — فحينئذ ننقل الكلام الى ذلك النصف . فان ذلك النصف ان كان منقسما ، عاد الكلام فيه ، فيلزم أن يكون حاصلا فى نصف ذلك النصف . وبالجملة : فكل ما يكون منقسما ، فان ذلك العرض لا يكون

حالا فيه • وهذا يلزمه من باب عكس النقيض : أن ما يكون ذلك العرض حالا فيه ، فانه لايكون منقسما •

وأما الثالث ـ وهو أن يقال بتوزع الحال على المحل ـ فهذا يقتضى انقسام الحال • وقد بينا أنه محال •

وأما الرابع ـ وهو أن لايكون شىء من هذه الأقسام ـ فهذا محال • لأنه اذا كان كل واحد من أجزاء المحل خاليا عن الحال بالكلية • وعن جملة أجزاء الحال ، كان كل واحد من أجزاء المحل خاليا عن الحال بالكلية • ومتى كان الأمر كذلك ، امتنع كون المحل موصوفا بالحال • والعلم به ضرورى • فثبت : أن الحال اذا كان غير منقسم ، كان المحل أيضا غير منقسم •

المقدمة الرابعة ـ وهى قولنا : ان كل متحيز منقسم ـ فهذا بناء على مسألة نفى الجوهر الفرد • وقد تقدم القول فيه •

وحينئذ يلزم القطع من مجموع هذه المقدمات الأربع : أن الشىء الذى هو الموصوف منا بالمعارف والعلوم : موجود ليس بمتحيز ، ولا حال فى المتحيز • وهو المطلوب •

* * *

واعلم : أنا لانسلم أن كل متحيز فهو يقبل القسمة أبدا • وقد قدمنا الدلائل على اثبات الجوهر الفرد • سلمنا ذلك • ولكن لانسلم أن الحال فى المنقسم منقسم • ويدل عليه وجوه :

أحدها : ان النقطة موجودة مشار اليها غير منقسمة • وهى ان كانت جوهرا فقد ثبت الجوهر الفرد ، وان كانت عرضا ، وافتقرت الى محل • فذلك المحل ان كان منقسما ، لزم انقسام النقطة لانقسام محلها • وهو محال • وان لم يكن منقسما ، فقد ثبت الجوهر الفرد •

وثانيها : ان الوحدة عرض . وهى من اشد الأشياء مباعدة عن الكثرة . ثم الجسم قد يوصف بالوحدة . فثبت : أن ما لا يقبل القسمة يصح قيامه (١) بالجسم .

وثالثها : ان الاضافات كالأبوة والبنوة والأخوة قائمة بالأجسام ، ويمتنع أن يقال : قام بنصف هيكل الأب نصف الأبوة ، وقام بثلثه ثلثها .

ورابعها : ان الوجود صفة قائمة بالجسم ، ويمتنع أن يقال : قائم بنصفه نصف الوجود ، وبثلثه ثلث الوجود . أو يلتزم ذلك ، ويقال : أن نصف الوجود أيضا وجود ، وثلث الوجود وجود ، لكن اذا جاز هذا ، فلم لايجوز أن يقال : العلم القائم بالجسم المنقسم يكون منقسما ، ويكون أيضا نصف العلم علما ، وثلث العلم علما .

فهذا ما فى هذه المسألة . وبالله التوفيق .

---

(١) اتصافه : ب

المسألة التاسعة والعشرون

فى

إثبات الخلاء

اعلم : أن معنى (٢) الخلاء هو أن يوجد جسمان ، لايتماسان ، ولايوجد بينهما مايماسانه (٣) وأكثر الفلاسفة ينكرون الخلاء داخل العالم ، الا « أبا البركات البغدادى » فانه يثبته ، وأقوى ما قيل فى اثبات الخلاء وجهان :

الحجة الأولى : ان الجسم اذا انتقل من مكان الى مكان ، فالمنتقل اليه ، اما أن يقال : انه كان خاليا قبل انتقال هذا المنتقل اليه ، أو كان مملوءا ، فان قلنا : انه كان خاليا ، فقد ثبت القول بالخلاء ، وان قلنا : انه كان مملوءا ، فعند انتقال هذا الجسم اليه ، اما أن يقال : انه بقى ذلك الجسم فيه ، أو انتقل ذلك الجسم من ذلك المكان الى مكان آخر ، فان بقى ذلك الجسم فيه حال ما انتقل اليه هذا الجسم ، لزم اجتماع الجسمين فى مكان واحد ، وهو محال ، وان انتقل ذلك الجسم عن ذلك المكان ، فاما أن يقال : انه انتقل الى مكان ذلك الجسم الذى انتقل الى مكانه أو الى مكان جسم آخر ، فان كان الأول لزم الدور ، لأن هذا لايمكنه الانتقال عن مكانه ، الا اذا فرغ المكان عن الثانى ، ولن يفرغ المكان من الثانى ، الا اذا فرغ المكان الأول عن الجسم الأول ، وما أفضى الى الدور امتنع وجوده ، وأما ان انتقل الى مكان آخر عاد التقسيم الأول فيه ، ويلزم أن يقال : مهما

---

(٢) مرادنا من : ب

(٣) يماسه : ب

تحركت البقة أو النملة ، أن يتحرك جملة عالم الأجسام (٤) وذلك محال . فثبت : أن القول بعدم الخلاء يفضى الى أقسام باطلة ، فيكون القول بعدم الخلاء باطلا ، فيكون القول بالخلاء حقا .

فان قيل : فعلى هذا التقدير يلزمكم أن تقولوا : اذا تحرك الذرة فى قعر البحر المحيط ، ان تندفع كلية ذلك البحر ، أو تثبت فى داخل الماء أحيازا خالية . وذلك بعيد . لأن الماء جرم ثقيل سيال ، واذا وجد موضعا خاليا ، سال اليه بالطبع . قلنا : اثبات الخلاء داخل ماء البحر غير بعيد ـ على قولنا ـ لأن عندنا خالق العالم فاعل مختار . ولا يبعد أن يمنع أجرام الماء عن السيلان الى تلك الأحياز الفارغة .

الا أن لقائل أن يقول : لم لايجوز أن يقال : العالم كله ملاء الا أن الجسم اذا انتقل من مكان الى مكان . فان الفاعل المختار يعدم الجسم الذى كان حاصلا فى المكان المنتقل اليه ، ويخلق جسما فى المكان المنتقل عنه . وعلى هذا التقدير يسقط دليلكم ؟

الحجة الثانية فى اثبات الخلاء : انا اذا فرضنا سطحين مستويين ، انطبق أحدهما بتمامه على الآخر ، ثم اذا فرضنا ارتفاع أحدهما عن الآخر دفعة . فعند هذا يلزم القطع بحصول الخلاء فيما بين ذينك الجسمين . وههنا مقدمات :

المقدمة الأولى : انه يمكن فرض سطحين مستويين من كل الوجوه . ويدل على امكانه : أن عدم الاستواء فى السطح . اما ان يكون بسبب اختلاف أجزائه فى الارتفاع والانخفاض ، أو بسبب حصول المسام فيه . أما الأول فلابد وأن يكون بسبب سطوح صغار يتصل بعضها ببعض ،

---

(٤) أجسام العالم : ب

لا على الاستقامة ، بل على الزواية ولابد من الانتهاء الى سطوح صغار مستوية ، والا لذهبت الزوايـا الى غير النهاية . وهـو محـال .
وأما حصول المسام فى أجزاء السطح . فهذا لو حصل فلابد أن يحصل بين كل منفذين سطح متصل ، والالزم كون السـطح مركبـا من نقط متباينة . وذلك محال . فوجب القطع (٥) بوجود سطوح مستوية .

وأما المقدمة الثـانية ـ وهى أنـه يجوز وجود سطحين مستويين يتماسان بالكلية ـ فهذا ظاهر . لأن تماس بعض جوانب السطوح ممكن ، فيكون تماسها أيضا بالكلية ممكنا . لأن جميع الأجزاء المفروضـة فى السطح الواحد متساوية ، وما صح على البعض جاز على الباقى .

وأما المقدمة الثالثة ـ وهى أن ارتفاع أحد السطحين بكليته عن السطح الآخر ممكن ـ فبرهانه : أن أحد السطحين لما كان بكليته مماسا للسطح الآخر ، فاذا ارتفع أحد أجزائه عما تحته ، فالجزء المتصل يجب أيضا أن يرتفع عما تحته . والالزم وقوع التفكك فى السـطح الأعلى . وهو محال .

وأما المقدمة الرابعة ـ وهى أنه اذا حصلت هـذه الأمور ، لزم وقوع الخلاء فيما بين هذين السطحين ـ وذلك لأنه لو حصل جسم فيما بينهما . لكان ذلك الجسم اما أن ينتقل من الخارج اليه أو يحصل من مسام السطح الأعلى والأسفل . فـان انتقل من الخـارج الى ذلك الوسط ، فحينما يكون ذلك الجسم المنتقل حاصلا فى الطرفين ، لايكون حاصلا فى الوسـط . ففى ذلك الوقت يكون الوسـط خاليا . وهـو المطلوب .

---

(٥) القول : ب

وأما القول بأنه يوجد (٦) من مسام الأعلى والأسفل . فهـذا أيضا باطل . لأنا فرضنا الكلام فى سطحين لاشىء من المسام فيهما . وأيضا : فبتقدير حصول المسام ، الا أنه لابد وأن يحصل بين كل منفذين من تلك الأجسام سطح متصل . فالشىء الذى ينزل من المسام يكون حـال كونه متصلا بطرف تلك الفرجة ، لايكون حاصلا فى وسط السـطح المتوسط فيما بين الفرجتين ، فيكون ذلك الوسط خاليـا لامحالة . فثبت : أن القول بالخلاء لازم على كل التقديرات .

واعلم : أن هذه الحجة لايمكن الجواب عنها ، على أصـول الفلاسفة ، الا أن على أصول الاسلاميين ، عليها سؤال . وهـو أن يقال : لم لايجوز أن يقال : ان فى أول وقت رفع أحد السطحين عن الآخر ، يخلق الفاعل المختار فيما بينهما جسما ؟ وعلى هـذا التقدير لايحصل الخلاء البتة .

* * *

أما نفاة الخلاء . فقدا احتجوا بوجوه :

الحجة الأولى : ان كل خـلاء ، فانـه قابل للتقدير والمساواة والمفاوتة . بدليل : أن الخلاء الحاصل بين طرفى الطاس ، أقل من الخلاء الحاصل بين جدارى البلد ، والخـلاء الحاصـل بين جدارى البلد ، أقل من الخلاء الحاصل بين السماء والأرض . فثبت : أن كل خلاء فهو قابل للمساواة والمفاوتة ، وكل ما كان كذلك ، امتنع أن يكون عدما محضا . لأنه لايمكن أن يقال : هذا العدم نصف ذلك العدم أو ثلثه ، وأن ذلك العدم أضعاف هـذا العدم . ولا يمكن أن يقال : العدم عشرة أذرع أو ألف ذراع . فالخلاء يمكن (٧) وصفه بهـذه الأوصاف . فثبت : أن الخلاء لو حصل لكان موجودا قابلا للتقدير ،

---

(٦) يدخل : ب

(٧) لايمكن : أ

فلا يكون الخلاء عدما ، بل مقدارا . والمقدار اما أن يكون عبارة عن نفس الجسم ، أو عن صفة قائمة بالجسم . فثبت : أنه لو فرض الخلاء حاصلا ، لما كان خلاء ، بل كان ملاء . فاذا فرض الخلاء يفضى ثبوته الى نفيه ، فكان القول به باطلا .

الحجة الثانية لهم : لو فرضنا الخلاء لكانت الحركة فيه اما أن تقع فى زمان ، أو لا فى زمان . والقسمان باطلان ، فبطل القول بالخلاء .

انما قلنا : ان الحركة فيه يمتنع وقوعها فى زمان . وذلك لأن المتحرك فيه كلما كان ارق كانت المعاوقة فيه أقل ، فكانت الحركة فيه لامحالة أسرع . واذا ثبت هذا ، فلنفرض مائة ذراع من المسافة ، ولنفرض أنها لو كانت خلاء ، لتم قطعها فى ساعة واحدة ، ولو كانت ملاء من الهواء ، لتم قطعها فى عشر ساعات . فاذا فرضنا ملاء أقل معاوقة من الهواء ، بحيث تكون نسبة معاوقته الى معاوقة الهواء ، كنسبة زمان الحركة فى الخلاء الى الحركة فى الهواء ، لزم أن يقع قطع تلك المسافة المملوءة من ذلك الملاء الرقيق فى ساعة واحدة ، فتكون الحركة فى الملاء مثل الحركة فى الخلاء ، فتكون الحركة مع المعاوق ، كهى لامع المعاوق . وذلك محال . فثبت : أنه لو صح القول بالخلاء ، امتنع وقوع الحركة فيه فى زمان .

وانما قلنا : انه يمتنع وقوع الحركة فى الخلاء لا فى زمان ، لأن كل حركة فهى على مسافة وكل مسافة منقسمة . واذا كان كذلك كانت الحركة الى نصفها متقدمة على الحركة من نصفها الى آخرها . ومتى كان كذلك ، كانت الحركة واقعة فى الزمان . فثبت بما ذكرنا : أن الحركة فى الخلاء ، اما أن تحصل فى زمان ، أولا فى زمان . وثبت فساد هذين القسمين ، فثبت القطع بأن القول بوجود الخلاء محال باطل .

الحجة الثالثة لهم : لو فرضنا الخلاء ، لكان ذلك الخلاء متشابه الاجزاء ، واذا كان الأمر كذلك ، امتنع أن يبقى الجسم فبه ساكنا ، لأن بقاءه فى حيز معين مع كونه مشابها لسائر الأحياز ، ترجيح لأحد المتساويين على الآخر من غير مرجح ·

ويمتنع أيضا : ان يبقى الجسم فيه متحركا ، لأن الانتقال من أحد الحيزين الى الحيز الآخر ، تخصيص للمنتقل عنه بالهرب ، وللمنتقل اليه بالطلب · وذلك أيضا ترجيح لأحد المتساويين على الآخر من غير مرجح · وهو محال ·

لايقال : لم لايجوز أن يقال : ان الفاعل المختار يخصص الجسم ببعض تلك الأحياز (٨) على التعيين لمجرد القصد والاختيار · لأنا نقول : اذا كانت الأحياز متساوية من جميع الاعتبارات والوجوه ، كانت نسبة القدرة والارادة الى كلها على السوية · فلو اقتضت القدرة والارادة تخصيص ذلك الجوهر ببعض تلك الأحياز دون البعض من غير مرجح أصلا ، كان ذلك ترجيحا لأحد المتساويين على الآخر من غير مرجح · وهو محال ·

والجواب عن الأول : لانسلم أن نفس الخلاء يقبل التقدير والمساواة والمفاوتة ، بل الشيء الذى يمكن حصوله فى الخلاء ، تثبت له (٢) هذه الأحكام مثلا · ولا نقول : الخلاء الذى بين طرفى الطاس أقل من الخلاء الذى بين طرفى البلد ، بل نقول : الأجسام التى يمكن حصولها بين طرفى الطاس ، أقل من الأجسام التى يمكن حصولها بين طرفى البلد ·

---

(٨) الأحياز بعض البعض لمجرد : ب
(٢) يقبل هذه : ب

والجواب عن الثانى : لم لايجوز أن يقال : ان الحركة من حيث انها حركة ، تستدعى قدرا من الزمان . وبسبب ما فى المسافة من المعاوقة ، تستدعى قدرا آخر من الزمان ؟

اذا عرفت هذا فنقول : اذا فرضنا أن مائة ذراع من الخلاء ، لايمكن قطعها الا فى ساعة واحدة ، ثم فرضنا ملاء أرق من الهواء ، بحيث تكون نسبة ما فيها من المعاوقة الى المعاوقة التى فى الهواء ، نسبة العشر . فهذه الحركة تحصل فى ساعة وعشر ساعة ، أما الساعة فبسبب أصل الحركة ، وأما عشر الساعة ، فبسبب حصول هذه المعاوقة الضعيفة . وأما الحركة فى الخلاء الصرف ، فانها تحصل فى ساعة واحدة فقط ، فعلمنا : أن ما ذكروه مغالطة .

والجواب عن الثالث : ان حاصل الكلام فيه يرجع الى ان القادر المختار ، هل يمكنه ترجيح أحد المثلين على الآخر لمحض كونه قادرا مختارا ، أم لا ؟ وعندنا : أن ذلك غير ممتنع ـ على ماقررناه فى مسألة القادر ـ فزال السؤال .

المسألة الثلاثون

فى

المعَاد

وفيه فصـــول :

الفصـــل الأول

فــى

اعـــادة المعدوم

اختلف العقلاء فى أن الشىء اذا عدم وفنى . فهل يمكن اعادتـه بعينه مرة أخرى ، أم لا ؟

أما الفلاسفة : فقد اتفقوا على أنه محال . وهو قول « أبى الحسين البصرى » و « محمود الخوارزمى » .

وأما جملة مشايخ المعتزلة : فقد اتفقوا على أن اعادة المعـــدوم ممكنة ، الا أنهم فرعوا هذه المسالة على مذهبهم . وذلك بأن عندهـم المعدوم شىء ، والشىء اذا عدم ، لم تبطل ذاته المخصوصة ، بل زالت صفة الوجود عنه ، ولما كانت ذاته المخصوصة باقية حالتى العدم والوجود ، لاجرم قالوا : اعادة المعدوم جائزة .

وأما أصحابنا : فانهم يقولون : الشىء اذا عدم فقد بطلت ذاته ، وصار نفيا محضا وعدمـا صرفا ، ولم تبق له حـــال العدم هويـــة ولا خصوصية . ثم انهم مع هذا المذهب قالوا : انه لايمتنع فى قدرة الله اعادته بعينه . وهـــذا القول لم يقل بـــه أحـــد من طوائف العقلاء الا أصحابنا .

والذى يدل على صحة هذا القول : أن الشىء اذا صار معدوما ، فانه بعد العدم بقى جائز الوجود . والله تعالى قادر على جميع الجائزات ، فوجب القطع بكونه تعالى قادرا على اعادته بعينه ، بعد العدم .

وانما قلنا : انه بعد عدمه بقى جائز الوجود ، لأنه قبل عـــدمه جائز (١) الوجود . وهذا الجواز امــا أن يكون من لوازم حقيقته ، واما أن يكون من عوارض حقيقته . فان كان من لوازم حقيقته ، وجب أن لايزول . وان كان من عوارض حقيقته ، كانت تلك الحقيقة بحيث يجوز عليها ذلك الجواز فينتقل الكلام الى جواز الجواز ، ولا يتسلسل ، بل ينتهى بالآخرة الى جواز ، هو من لوازم الحقيقة . وهـــذا نقيض حصول هذا الجواز حالتى الوجود والعدم . فثبت بهذا : أن الجـواز حاصل أبدا . وأما أنه تعالى قادر على كل الجائزات ، فقد تقـــدم اثباته . ويلزم من مجموع الأمرين كونه تعالى قادرا على أعادة المعدوم .

فان قيل : قولكم : « هذا الجواز لازم لماهيته ، فيبقى الجـــواز ببقاء الماهية » .

قلنا : هذا الكلام متين ، الا أنه مبنى على أن الماهية باقية حال العدم . وهذا لايتم الا مع القول بأن المعدوم شىء ، وأنتم لاتقولون به .

والجواب : ان بطلان الماهية حال العدم ، لايمنع من الحكـــم عليها بالجواز والامتناع . ويدل عليه وجوه :

أحدها : ان صريح العقل يحكم بان هذا المحدث كان جائز الحدوث قبل أن حدث . وهذا الذى حكم العقل عليه بالجواز ، ليس هو الماهية ، لأن الماهية لو كانت واجبة التقرر والتحقق ، حالتى الوجود والعـــدم

---

(١) لأنه كان عند الوجود جائز : ا

تكون ممتنعة التغير والتبدل ، من حيث انها ماهية . ويمتنع أن يكون جواز التغير والتبدل نعتا وصفة لها ، بل لابد أن يكون هذا الجواز نعتا للوجود فقط أو لموصوفية الماهية بالوجود . ثم ان الوجود قبل تجدده البتة ما كان حاصلا ، فعلمنا : أن عدم حصوله وعدم تحققه فى نفسه ، لا يمنع من الحكم عليه بالجواز .

وثانيها : ان الخصم يحكم على هذا الذى عدم وفنى بالكلية ، بأنه يمتنع عوده والمحكوم عليه بامتناع العود ، ليس الا ذلك الشخص الذى فنى فعلمنا : أن فناءه وعدمه لايمنع صحة الحكم عليه بانه جائز أو ممتنع .

وثالثها : ان الذي فنى فهو بعد فنائه ، اما ان يجوز الحكم عليه بشىء من الأحكام ، أو لايجوز . فان جاز الحكم عليه فقد سقط هذا السؤال ، وان امتنع الحكم عليه كان ذلك متناقضا ، لأن تخصيصه بأنه يمتنع الحكم عليه ; حكم عليه بهذا الامتناع . فثبت : ان القول بأنه يمتنع الحكم عليه يوجب كونه محكوما عليه . وما ادى ثبوته الى نفيه ، كان باطلا . فبطل القول بأن ما فنى وعدم ، امتنع الحكم عليه .

ورابعها : انا نحكم على شريك الله تعالى بأنه ممتنع ، وعلى الجمع بين الضدين بأنه ممتنع . فالمحكوم عليه بهذا الامتناع هو شريك الله تعالى ، والجمع بين الضدين . ثم هذه الماهيات ليس لها تحقق أصلا البتة باتفاق العقلاء . فعلمنا : أن الحكم على الشىء لايستدعى كون المحكوم عليه ثبوتيا .

لايقال : المحكوم عليه بالامتناع هو الصورة المستحضرة فى الذهن . لأنا نقول : تلك الصورة لما كانت حاضرة فى الذهن موجودة هناك ، لم يكن الحكم عليها بكونها ممتنعة الوجود ، بل المحكوم عليه بالامتناع هو وجوده فى الخارج ، لكن وجوده فى الخارج غير ثابت أصلا ، فاذن المحكوم عليه بهذا الحكم لاتحقق له البتة .

وخامسها : انا نحكم بأن الوجود والعدم لايجتمعان . وهـذا الحكم على مسمى العدم بانه ينافي الوجـود ، ويعـانده . فالمحكوم عليه بهذه المعاندة والمنافاة هو مسمى العدم ، ومسمى العدم يمتنع أن يكون له تحقق ، لأنه نقيض التحقق والتعين والتقرر ، وأحد هـذين النقيضين لايكون عين الثاني .

واحتج من انكر جواز اعادة المعدوم بوجوه :

الحجة الأولى : ان الحكم على الشيء بانـه يجوز اعادته متوقف على كون ذلك الشيء هـ وهو ، أعني على كونه متعينـا في نفسـه متخصصا (١) في ذاته . والشيء بعد عدمه نفي محض ، وليس له تخصص ولا تشخص ، فكان الحكم عليه بجواز الاعادة باطلا .

الحجة الثانية : انه لو كانت اعادة المعدوم جائزة ، لكانت اعادة الوقت الذي أحدثه الله تعالى فيه أولا جـائزة . وبتقدير أن يعيـد الله تعالى الوقت الأول ، ويعيده فيه . كانت هذه الاعادة حدوثا في وقته الأول . فيلزم أن يقال : انه من حيث هو معاد ليس بمعاد ، بل مبدأ . وذلك جمع بين النقيضين . وهو محال .

الحجة الثالثة : اذا فرضنا أن جوهرا قد عدم ، ثم فرضنا أن الله تعالى أعاده . وفرضنا انه تعالى أحدث جوهرا آخر . فنسبة هـذين الجوهرين الى ذلك الذي عدم أولا ، نسبة واحدة . فلم يكن كون أحد هذين الجوهرين : عين ذلك الذي عدم ، والآخر مثله : أولى من العكس . فيلزم اما القول بان كل واحد منهما هو عين ذلك الشيء الذي عدم ، فيلزم أن يكون الشيء الواحد شيئين . وهو محال .

---

(١) متحققا : ب

وأما القول بانه ليس كل واحد منهما عين ذلك الذى عدم ، بـل كان كل واحد منهما مغايرا له ، ومثلا له : فذلك هو الحق . وهو يمنع من جواز اعادة المعدوم .

ولايقال : لم لايجوز أن يقال : ان احدهما أولى بأن يكون عـين الذى عدم . وذلك لان هـــذا : عين ما كان ، والآخـــر مثله . فكان احدهما أولى بأن يكون عين ما كان ؟ **لأنا نقول :** ان هدين الجوهرين اللذين حدثا : مثلان من جميع الوجوه . فكانت نسبة كل واحد منهما الى الذى عدم كنسبة الآخر اليه . واذا كانـا كذلك ، لـم يكن كون احدهما هو عين ذلك الذى عدم والآخـر مثله : أولى من العكس . فقولكم : انما كان هذا عين ذلك الذى عدم لأن هذا هو عين ذلك الشىء : تعليل للشىء بنفسه ويكون المعنى : انه انما كان هذا عين ما انقضى . لأنهذا عين ما انقضى . ومعلوم : أن هذا باطل .

والجواب عن الأول : انا قـد دللنـا على أن الحكم على الشىء بالجواز ، لايستدعى كون المحكوم عليه متحققا متعينا فى نفسه بالدلائل القاطعة .

والجواب عن الثانى : ان حـدوث الشىء غير مشروط بالوقت ، والا لكان ذلك الوقت حادثا ، فيلزم افتقاره الى وقت آخر . ويلزم التسلسل . بل حدوث المبدأ هو الذى لايكون مسبوقا بالحدوث البتة ، وحدوث المعاد هو أن يكون مسبوقا بحدوث آخـر . وعلى التقديرين يزول السؤال .

والجواب عن الثالث : ان أفراد النوع الواحد وان كانت متماثلة فى الماهية ، الا أنه لاشك أنها غير متماثلة فى الشخصية ، بل كل واحد من تلك الأفراد مختص بتعينه وتشخصه . واذا كان كذلك ، فلا نسلم أن نسبة هذين الجوهرين الحادثين الى ذلك الذى عدم نسبة واحدة ،

بل القول بأن هذه النسبة واحدة لايصح الا بعد القول بـأن اعـــادة المعدوم باطلة • لأن بتقدير أن يصح هذا القول ، كان أحد هذين الحادثين هو عين ذلك الذى عدم ، والحادث الآخر ليس عينه ، بل مثله • فاذن القول بأن نسبة هذين الحادثين الى ذلك الذى عدم نسبة واحدة ، مبنى على أن اعادة المعدوم ممتنعة • ولو بينا هذا الامتناع بهـــذه المقدمة ، لزم الدور • وانه باطل •

الفصـــل الثـــانى
فـى
بيان أن ما سوى الله تعالى فانه يجوز الفناء عليه

قالت الفلاسفة : الأرواح البشرية وان كانت محدثة ، الا أنهـــا ابدية غير قابلة للعدم • وأيضا : العقول الفلكية والنفوس الفلكية والأجرام الفلكية والهيولى ، غير قابلة للعدم •

لنا : انا بينا فى مسألة حدوث العالم : أن كل ماسوى الله تعـــالى فهو محدث ، وكل محدث فان حقيقته قابلة للعدم والوجود • وهـــذه القابلية من لوازم الماهية • وكل ما كان من لوازم الماهية ، فانه واجب الدوام فى جميع زمان دوام الماهية • فاذن قابلية العدم من لوازم ماهية كل ماسوى الله تعالى • وهذا يقتضى جواز العدم على كل ماســـوى الله تعالى •

وأما الفلاسفة فقد احتجوا على قولهم بوجوه :

الحجة الأولى – وهى عمدتهـم – : ان الأرواح البشرية لاتقبل الفناء • وتقريرها : أنها لو كانت قابلة للعدم ، لكانت قابليتها للعدم ، اما أن تكون قائمة بها أو بغيرها • والقسمان باطلان ، فبطل القـول بكونها قابلة للعدم •

وانما قلنا بانه يمتنع ان تكون هذه القابلية قائمة بها ، لأن ك
ما كان قابلا بشيء فان القابل يكون متقررا مــع المقبول ، فلو كــان الموصوف بقابلية عدمها ، نفس وجودها ، لزم أن يتقرر وجودها مع عدمها . وذلك محال . وانما قلنا : انه يمتنع أن تكون هــذه القابلية قائمة بغيرها ، لأن مثل هذا الشيء يجب أن يكون صورة فى مادة ، حتى يكون امكان وجودها وامكان عدمها قائما بتلك المادة . فان النفس ان كانت كذلك كانت مركبة من مادة وصورة ، لكن النفس جوهــر مجرد ، فمادتها يجب أن تكون جوهرا مجردا . وحينئذ نقول : ان كانت تلك المادة أيضا قابلة للعدم ، افتقرت الى مادة أخرى . ولــزم التسلسل . وهو محال .

فلابد من الانتهاء الى مادة أخيرة ، لا مادة لها . وتلك المــادة لاتكون قابلة للعدم ـ وهى جوهر مجرد ـ فهى محل العلوم والادراكات فتكون النفس هى هى لاغير ، فتكون النفس باقية غير قابلة للعدم .

فان قيل : فيلزمكم أن لايكون شيء من الصور والأعراض قابــلة للعــدم .

قلنا : هذا غير لازم . لأن القابل لصحة حدوثها ، ولصحة عدم موادها . وموادها متقررة مع ذلك الحدوث وذلك العدم . بخــلاف جوهر النفس فانها ان كانت بريئة عن المادة ، فقد ظهر الفرق ، وان كانت مادية ، كانت مادتها لامحالة جوهرا مجردا . فتكون النفس هى هى لاغير . فتكون باقية .

الحجة الثانية لهم : الابتداء والانتهاء على الزمان محال . فوجب أن تكون الحركة كذلك ، فوجب ان يكون الجسم كذلك . فهذه مقدمات ثــلاث :

المقدمة الأولى : قولنـا : لابداية للزمان ولا نهاية لـه . فنقول : اما قولنا يمتنع أن تكون للزمان بداية . فذلك لأن كل ما لوجـوده بداية ، فعدمه متقدم على وجوده . وذلك التقدم ليس نفس العدم ، لأن العدم قبل ، كالعـدم بعـد . وليس القبل بعد . فالقبلية ليست نفس العدم ، فهى صفة موجودة . فقد حصل قبل مبدأ الزمـان شىء آخر ، متقدم عليه بالزمان . هذا خلف .

فاذن لابداية للزمان وأما أنه لانهاية له . فلأنا لو فرضنا له نهاية . لكانت تلك النهاية ملحقة بالعدم . وذلك العدم متأخر عنه بالزمان ، فقد حصل بعد أجزاء الزمان شىء آخر متأخر عنه بالزمان . هذا خلف . فاذن يمتنع أن تكون للزمان بداية ونهاية .

واما المقدمة الثانية ــ وهى أنه لما كان الزمان بحيث يمتنع أن يكون له بداية ونهاية ، وجب ان تكون الحركة كذلك ــ فالدليل عليه : أن الزمان عبارة عما ينقسم الى الماضى والى المستقبل . فلو لم يكن هناك شىء يتغير من حالة الى حالة ، لم يصدق أنه مضى أمر وسيجى أمر آخر . فثبت : أن الزمان لايعقل حصـوله الا عند حصـول التغير ، ولا نعنى بالحركة الا هذا التغير ، فيلزم من قدم الزمان قدم الحركة .

واما المقدمة الثالثة ــ وهى أنه متى كانت الحركة . قديمة ، كانت الذوات قديمة ــ فهى ظاهرة (٢) . لأن التغير والانتقال لا يعقل تحققه الا عند وجود ذوات تعرض لها هذه التغيرات ، فيلزم من قدم الحركة قدم الذوات . فثبت : أنه يلزم من هذه الشبهة : القول بكون الزمـان ابديا أزليا ، وكون الحركة كذلك ، وكون الذوات كذلك .

الحجة الثالثة لهم : الجهة شىء مشار اليه بالحس ــ وهو مقصـد

---

(٢) فهى ظاهرة : ب

المتحرك ــ وكل ما كان كذلك ، فهو موجود . وهذه الجهة محدودة ، فلابد لها من محدد جسمانى . ولا يحصل هذا التحديد الا بالمحيط والمركز وتقرير هذه المقدمات : قد ذكرت فى الكتب الحكمية .

اذا ثبت هذا ، فنقول : هذا المحدد غير قابل للحركة المستقيمة ؛ لان الحركة المستقيمة عبارة عن الانتقال من جهة الى جهة . وكل ما صح عليه ذلك ، كانت الجهة المنتقل عنها ، والجهة المنتقل اليها محددة قبل ذلك الجسم المنتقل اليها ، فيلزم حصول الجهة قبل حصــون علتها . وذلك محــال . واذا كــان كذلك ، ثبت ان الحركة المستقيمة ممتنعة على الفلك المحدد ، واذا كان كذلك كان الخرق والالتئـــام ممتنعا عليه .

الحجة الرابعة لهم : عدم الاجسام اما ان يكون باعدام المعدم ، أو بطريان الضد ، أو بزوال الشرط . والاقسام الثلاثة باطلة ، فالقول بصحة عدم الأجسام ممتنع .

وانما قلنا : انه يمتنع حصول الاعدام بالمعدم ، وذلك لان القدرة صفة مؤثرة ، والعدم نفى محض . فوقوع العدم بالقدرة ، يكون محالا .

وانما قلنا : انه يمتنع أن يكون العدم بسبب طريان الضد . وذلك لأن المضادة حاصلة من الجانبين ، فليس عدم الضد الباقى لوجـــود الطارىء ، أولى من اندفاع الطارىء لوجود الباقى .

وانما قلنا : انه يمتنع أن يكون لزوال شرط . لأن ذلك الشرط ان كان باقيا ، كان الكلام فى كيفية عدمه ، كالكلام فى كيفية عدم الاجسام ، فيفضى ، اما الى التسلسل ، واما الى الدور ، واما ان لايكون باقيا . وهو أيضا محال . لأن الباقى يمتنع أن يكون مشروطا بما لا يكون باقيا .

ولما بطلت هذه الأقسام ، ثبت : أن العدم على الأجسام ممتنع .

والجواب عن الشبهة الأولى : ان حاصلها يرجع الى حرف واحد ، وهو أن الامكان صفة موجوده ، ولابد لها من محل موجود ، الا أننا بينا فى مسألة حدوث الأجسام : أن الامكان يمتنع أن يكون صفه موجودة .

والجواب عن الشبهة الثانية : أن نقول : لا نسلم أنه لو كان الزمان محدثا ، لكان تقدم عدمه على وجوده بالزمان . والدليل عليه : أن تقدم الأمس على اليوم ليس بالزمان ، واذا كان كذلك ، فلم لايجوز أن يكون تقدم عدم المحدث على وجوده ، كتقدم بعض أجزاء الزمان على البعض .

والجواب عن الشبهة الثالثة : ان ما ذكرتم مبنى على أن تحدد الجهات ، لايكون الا بالمحيط والمركز . وفى تقرير هذه المقدمة غموض . وبتقدير أن نسلمها ، الا أن هذا يقتضى أن الحركة المستقيمة ، ممتنعة على هذا المحدد . ولا يقتضى أن العدم ممتنع عليه .

والجواب عن الشبهة الرابعة : ان ماذكرتم قائم بعينه فى الصور والأعراض ، مع أنا نشاهد ، أنها توجد بعد أن كانت معدومة ، وتعدم بعد أن كانت موجودة . فكل ماذكرتموه فى هذه الصور والأعراض ، فهو جوابنا فى حق الأجسام .

الفصل الثالث

فى

بيان أن الخرق والالتئام جائزان على أجرام الفلك

الفلاسفة ينكرون ذلك .

ولنا : على صحته وجهان :

الحجة الأولى : ان جميع الأجسام متساوية فى الجسمية ، وتمام

الماهية . ومتى كان الأمـر كذلك ، فكل ما صـح على واحد منها ، صـح على كلهـا . وتقرير هـاتين المقدمتين : قـد تقدم فى مسألة اثبات الصانع ـ سبحانه وتعالى ـ

الحجة الثانية : ان كل واحد من هـذه الأفلاك . اما أن يكون بسيطا أو مركبا من البسائط . وكل ما كان بسيطا ، فـان كل واحـد من جانبيه متساويان فى تمام الماهية . اذ لو لم يكن كذلك ، لكـن البسيط مركبا . هذا خلف . واذا كان كل واحد من جانبيه متساويين فى تمام الماهية للجانب الآخر ، فكل ما صح على أحد الجانبين صح على الآخر . فكما أن فلك القمر يصح أن يماس بمقعره النار وبمحدبه كرة عطارد ، وجب أن يكون عكسه ممكنا . ومتى كان ذلك ممكنا كان الخرق والالتئام جائزين على الأفلاك .

وأما الفلاسفة فقد احتجوا على امتناع ذلك ، بـأن قالوا : الخرق والالتئام لايحصلان الا بالحركة المستقيمة ، لكن الحركة المستقيمة عن أجزام الفلك ممتنعة ، فوجب القطع بامتناع الخرق والالتئام عليها .

والجواب : ان هذا الكلام ـ وان صح ـ لكن لايتمشى الا فى الفلك الذى هو الجسم المحدد للجهات . وهو الفلك الأقصى . وأما سائر الأفلاك فلا يجرى فيها البتة

قال المصنف : وأنا أتعجب ههنا من هؤلاء الفلاسفة . فانهم انمـا عولوا فى امتناع الخرق والالتئام على الأفلاك على هذا الدليل فقط ثم ان هذا الدليل ، لاينتج هذا المطلوب ، الا فى الفلك الأقصى . أما سائر الأفلاك . فهذا الدليل لايجرى فيها البتة . وكيف اكتفوا فى اثبات الدعوى العامة بالدليل الخاص ؟

ا : سياقه ومنه (٦)

واعلم : أن كثيرا من علماء الشريعة وعلماء التفسير ، قـــالوا : ان فى وقت قيام القيامة تنخرق الأفـــلاك وتنهدم الكواكب ، الا أن العرش لايتخرب ، والفلك الأقصى هو العرش عندهم . واذا كان كذلك لم يلزم من قولنا : العرش لايتخرب : قدح فى (٣) خراب السـموات والعناصر . فثبت : أن ما ذكروه ـ لو صح ـ لم يتطرق الطعن الى ما ورد فى القرآن .

الفصـل الرابـع
فـى
أن الله تعالى هلَ يعدم أجسام العالم أم لا ؟

اعلم : انا وان بينا بالدلالة العقلية : أن كل ما سوى الله تعالى ، فانه يصح العدم عليه . ولكن ليس كل ماصح وقع . وقد اختلف علماء الاسلام فى ذلك . فقال قوم : انه تعالى يعدم الذوات والأجزاء ، ثم يعيدها ، وقال آخرون : انه تعالى لايعدمها ، بل يفرق أجزاء السموات والأرض ويخربها ، ثم انه تعالى يؤلفها مرة أخرى كما كانت . واعلم : أن الجـواز العقلى يمكن اثباته بدلائـل العقل . أما وقـوع الجائز ، فلا سبيل الى اثباته الا بالسمع .

* * *

واحتج القاطعون على أنه تعالى يعدم العالم بآيات .

احداها : قولـه تعالى : « كل شىء هالك الا وجهه » [القصص ٨٨] فقوله : « كل شىء » لفظ عام يتناول الكل . والهلاك عبارة عن العدم والفناء ، بدليل قوله تعالى : « ان امرؤ هلك » [النساء ١٧٦] أى فنى ولم يبق . فلو تفرقت الأجـزاء لكنها مـا عدمت وما فنيت ، فحينئذ يصدق أن السموات هلكت ، لكنه لايصدق أن تلك الأجزاء وتـلك

---

(٣) عدم خراب : ا

الذوات هلكت ، فلما قال « كل شىء هالك » علمنا : أن الذوات لاتبقى بل تفنى وتصير معدومة ٠

أجاب القائلون بأن الله تعالى لايعدم الذوات ٠ فقالوا : الهلاك عبارة عن خروج الشىء عن كونه منتفعا ٠ واذا تفرقت أجزاء السموات والأرض ، فقد خرجت عن كونها منتفعا بها ٠ وبكفى هذا القدر فى صدق قولنا : انها هلكت ٠

أجاب المستدل الأول : بأنها اذا تفرقت فقد خرجت السماء عن كونها منتفعا بها ٠ أما أنه ما خرجت تلك الأجزاء عن كونها منتفعا بها ، فلأن تلك الأجزاء صالحة لأن تتركب منها السموات والعناصر والجنة والنار ، وصالحة لأن يستدل بهـا على الصانـع القديم ٠ فثبت : ان المركبات وان خرجت عن كونهـا منتفعا بهـا ، بسبب التفريق ٠ فتلك الأجزاء والذوات ، ماخرجت عن كونها منتفعا بها ٠ فثبت : أن الأجزاء والذوات لو بقيت ، لما صدق عليها أنها هلكت ٠ والقرآن يدل على أن الكل يصير هالكا ، فوجب القطع بأن الأجزاء تفنى ٠

الحجة الثانية : التمسك بقوله تعالى : « وهو الذى يبدأ الخلق ، ثم يعيده » [الروم ٢٧] ولفظ « الخلق » متناول لجميع المخلوقات ، والضمير فى قوله « يعيده » عائد الى الخلق ، فدلت هذه الآية على انه تعالى يعيد جميع مخلوقاته ، والاعادة لاتعقل الا بعد تقدم الافناء ، فدل هذا على أنه تعالى يفنى جميع مخلوقاته ٠

الحجـة الثالثة : التمسك بقوله تعـالى : « هو الأول والآخـر » [الحديد ٣] معنى كونه أولا : هو أنه تعالى كان موجودا فى الأزل ، مع أنه ما كان معه غيره وكذلك معنى الآخر : هو أنه تعالى يبقى فى الأبد مع أنه لايكون معه غيره ٠ وهذا يقتضى أنه تعالى يعدم جميـع المخلوقات حتى يتحقق كونه آخرا ، ثم يعيدها مرة أخرى ، ليتحقق صدق الآيات الدالة على أن الثواب والعقاب ، لا آخر لهما ٠

الحجة الرابعة : التمسك بقوله تعالى : « كما بدأنا اول خلق نعيده » [الأنبياء ١٠٤] حكم بأن الاعادة على وفق الابتداء ، ولما كان الابتداء عبارة عن خلق الذوات وخلق التركيب والتأليف فيها ، وجب ان يكون وقت الاعادة لملاقاة الذوات بخلق التركيب والتأليف فيها ، حتى يكون وقت الاعادة مشابها لوقت الابتداء .

فهذه جملة الوجوه التى يتمسك بها من قطع بأن الله تعالى يعدم الذوات ويفنى الأجسام .

* * *

وأما الذين قالوا : انه تعالى يفرق الأجزاء ، ولكن لايعدمها :

فاعلم أنهم انما اختاروا هذا القول ، لأن عندهم اعادة المعدوم ممتنعة . قالوا : فعلى هذا لو أنه سبحانه وتعالى أعدم الأجزاء والذوات ، لكان الذى يوجده بعد ذلك مغايرا لتلك الأشياء التى عدمت أولا ، وعلى هذا التقدير لايكون الثواب واصلا الى المطيع ، ولايكون العقاب واصلا الى العاصى . وذلك غير جائز ، فلأجل الفرار عن هذا الاشكال قالوا : انه تعالى يفرق الأجزاء ويزيل التأليف عنها ، ولكنه تعالى لا يعدمها . فاذا أعاد التأليف اليها وخلق الحياة فيها مرة أخرى ، كان هذا الشخص هو عين ذلك الشخص ، الذى كان موجودا قبل ذلك ، فحينئذ يصل الثواب الى المطيع والعقاب الى العاصى ، ويزول الاشكال المذكور .

واعلم : أن اعادة المعدوم ان كانت جائزة . فهذا الاشكال زائل . وان كانت ممتنعة ، فهذا الاشكال لازم . سواء قلنا : انه تعالى يعدم الأجزاء ، أو قلنا : انه لايعدمها . وتقرير ذلك : ان المشار اليه لكل أحد بقوله : « أنا » ليس هو مجرد تلك الأجزاء . وذلك لأنا لو قدرنا أن هذه الأجزاء تفرقت وصارت ترابا رسميا من غير حياة ولامزاج ولاتركيب ولا تأليف ، فان كل أحد يعلم أن ذلك القدر من التراب الصرف ليس عبارة عن « زيد » بل الانسان المعين انما يكون موجودا ، اذا

تركبت تلك الأجزاء وتالفت على وجه مخصوص ، ثم قام بها حياة وعلم وقدرة وعقل وفهم •

فثبت : أن الشخص المعين ليس عبارة عن مجرد تلك الاجزاء والذوات ، بل هو عبارة عن تلك الأجزاء الموصوفة بالصفات المخصوصة واذا كان كذلك كانت تلك الصفات أحد أجزاء ماهية ذلك الشخص • من حيث انه ذلك الشخص • وعند تفرق الاجزاء تبطل تلك الصفات وتفنى •

وان امتنعت الاعادة على المعدوم ، امتنعت الاعادة على تلك الصفات ، فيكون العائد صفات أخرى • لا تلك الصفات باعتبارها كان ذلك الشخص ذلك الشخص • وعلى هذا التقدير لم يكن العائد ثانيا هو الذى كان موجودا أولا ، فلم يكن « زيد » الثانى عين « زيد » الأول •

فثبت مما ذكرنا : أنا ان جوزنا اعادة المعدوم فلا حاجة الى ما ذكروه ، وان منعنا اعادة المعدوم ، كان الاشكال المذكور باقيا • سواء قلنا : انه تعالى يفنى الذوات ، أو قلنا : انه تعالى لايفنيها • وبالله التوفيق •

الفصل الخامس
فى
تفصيل مذاهب الناس
فى المعاد وتقرير القول الحق فيه

اعلم : أن هذه المسألة مفتقرة الى أربعة أركان • وذلك لأن الانسان هو العالم الصغير • وهذا العالم هو العالم الكبير ، والبحث

عن كل واحد منهما ، اما عن تخريبهما ، أو عن جعلهما معمورين بعد أن صارا خرابين . فهذه مطالب أربعة :

المطلوب الأول : فى كيفية تخريب هذا العالم الصغير - وهو موت الانسان -

المطلوب الثانى : انه تعالى كيف يجعله معمورا بعد أن جعله خرابا . وهذا البحث هو المراد بقولنا : انه تعالى يعيده حيا عاقلا ، ويوصل اليه الثواب والعقاب .

والمطلوب الثالث : انه تعالى كيف يخرب هذا العالم الأكبر ؟ أيخربه بتفريق الاجزاء ، أو بالاعدام والافناء ؟

والمطلوب الرابع : انه سبحانه وتعالى كيف يعمر العالم الأكبر بعد تخريبه ؟ وهذا هو القول فى شرح أحوال القيامة ، وبيان أحوال الجنة والنار .

فهذا هو ضبط مباحث هذا الباب .

اما المطلوب الأول - وهو البحث عن حقيقة الموت - فنقول :

لاشك أن هذا الجسد يموت . فمن قال : الانسان (٤) هو هذا الجسد . قال : الانسان يموت . ومن قال : الانسان شيء آخر سوى هذا الهيكل المحسوس . قال : الانسان لايموت . فان هذه البنية وهذا الهيكل مادام مستعدا ، لأن يكون محلا لتصرف (٥) النفس ، كانت النفس متعلقه به ، ومدبرة له ، ومتصرفة فيه . فاذا بطل عنه ذلك الاستعداد والصلاحية ، انقطع تدبير النفس له وتصرفها فيه . وهذا الترك والاعراض هو الموت .

---

(٤) يقصد بالانسان هنا : الروح التى هى غير روح التنفس التى يشير اليها كل أحد بلفظ « أنا » -
(٥) لتعلق : ا

ثم القائلون بهذا . منهم من قال : النفس جوهر مجرد ـ على ما هو قول الحكماء ـ ومنهم من قال : انه جسم نورانى شفاف سار فى هذا البدن . واذا فسد البدن انفصلت تلك الأجسام الشفافة النورانية ، ورجعت الى عالم الأفلاك والأضواء ، ان كانت من السعداء ، أو الى الهاوية والظلمات ، ان كانت من الأشقياء .

وأما المطلوب الثانى ـ وهو القول فى المعاد ـ فاعلم : أن الأقوال الممكنة فى هذه المسألة لاتزيد على خمسة . وذلك لأن الحق اما أن يكون المعاد هو المعاد الجسمانى فقط ـ وهو قول أكثر المتكلمين ـ أو المعاد الروحانى فقط ـ وهو قول أكثر الفلاسفة الالهين ـ أو كل واحد منهما حق وصدق ـ وهو قول أكثر المحققين ـ أو الحق هو بطلانهما معا ـ وهو قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين ـ والحق هو التوقف فى كل هذه الأقسام . وهو المنقول عن « جالينوس » فانه قال : « لم يظهر لى أن النفس شىء غير المزاج » وبتقدير أن تكون النفس هى المزاج ، فعند الموت تصير النفس فانية معدومة . والمعدوم لايمكن اعادته ، وأما بتقدير أن تكون النفس جوهرا باقيا بعد فساد المزاج ، كان المعاد ممكنا . ولما لم يتبين عنده أن النفس هل هو المزاج بعينه أو شىء غيره ؟ لاجرم توقف فيه .

واعلم : أن المعاد الجسمانى أنكره أكثر الفلاسفة . وجملة أهل الاسلام (٦) متفقون على اثباته . واعلم : أن الجمع بين انكار المعاد الجسمانى ، وبين الاقرار بأن القرآن ، حق : متعذر . لأن من خاض فى علم التفسير ، علم أن ورود هذه المسألة فى القرآن ، ليس بحيث يقبل التأويل .

وأما القائلون . بالمعاد الجسمانى . فقد عرفت أنهم فريقان : منهم من يقول : انه تعالى يعدم الذوات ثم يعيدها . ومنهم من يقول : انه

---

(٦) الملل : ب

تعالى بفرق الاجزاء ، ثم يركبها مرة أخرى . **ولنا :** فى هذه المسألة مقامان : أحدهما : اثبات الجواز العقلى . والثانى : اثبات الوقوع السمعى .

أما المقام الأول ـ وهو اثبات الجـواز ـ فاعلم : أنه مبنى على ثلاث مقدمات :

احداها : اثبات أن اعادة المعدوم جائزة ، واثبات أن الاجـزاء التى تفرقت يمكن تركيبها بعينها . كما كانت . وهذه المقدمة قـد تقدم تقريرها .

وثانيها : انه تعالى قادر على جميع الممكنات .

وثالثها : انه تعالى عالم بجميع المعلومـات الكلية والجزئية . واذا كان كذلك ، فأجزاء الأبدان وان صارت ترابا واختلط بعض الاجزاء بالبعض ، الا أنه تعالى لما كان عالما بجميع المعلومات الكلية والجزئية ، كان عالما بأن الجزء الذى تحت قعر البحر الفلانى والجزء الذى فوق الجبل الفلانى ، مجموعهما هو قلب « زيد » المطيع .

واذا ثبتت هذه المقدمات الثلاث ، ظهر أن المعاد الجسمانى جائز عقلا ، لأنه لما كان فى نفسه ممكن الوجود ، وكان الله تعالى قادرا على جميع الممكنات ، لزم كونه تعالى قادرا عليه . واذا كان عالما بجميع المعلومات ، فحينئذ يمكنه تمييز المطيع عن العاصى .

واعلم : أنه سبحانه وتعالى كلما ذكر فى القرآن هذه المسألة ، بنى تقريرها على هذه المقدمات الثلاث .

(وكل آية وردت فى هذه المسألة . فهى مشتملة على تقرير هذه المقدمات الثلاث . ومن الآيات) :

الآية الأولى : قوله تعالى فى سورة النمل : « أمن يبدأ الخلق ثم يعيده ؟ ومن يرزقكم من السماء والأرض ؟ أاله مع الله ؟ قل : هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين . قل : لايعلم من فى السموات والأرض الغيب .

لا الله » [النمل ٦٤ — ٦٥] [illegible] » إشارة الى مقدمتين :

احداهما : ان عوده [illegible] .

والثانية : انه تعالى قادر على [illegible] كذلك ، لما كان لابتداء [illegible] . وقوله تعالى : « قل : لا يعلم من فى السموات والأرض الغيب الا الله » اشارة الى المقدمة الثالثة . وهى كونه تعالى عالما بكل المعلومات [illegible] المقدمات الثلاث اخبر عن جهالة من نازع فى صحة المعاد الجسمانى بعد الاقرار [illegible] الثلاث ، فقال : « بل ادارك علمهم فى الآخرة [illegible] بل هم منها عمون » [النمل ٦٦]

والآية [illegible] ونسى خلقه » الى قوله : « وهو بكل خلق عليم » [يس ٧٨ — ٧٩] فقوله : « انشأها أول مرة » اشارة الى الجواز الذاتى والقدرة . وقوله : « وهو بكل خلق عليم » اشارة الى كمال العلم . وأيضا : قوله تعالى : « أو ليس الذى خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم » ؟ [يس ٨١] اشارة الى الجواز الذاتى ، أو الى كمال القدرة ثم قال : « بلى . وهو الخلاق العليم » [يس ٨١] اعادة لتلك المقدمة مع مقدمة العلم .

والآية الثالثة : فى سورة الروم . وهى قوله تعالى : « وهو الذى يبدأ الحق ، ثم يعيده . وهو أهون عليه . وله المثل الأعلى » الى قوله : « الحكيم » [الروم ٢٧] فقوله : « يبدأ الخلق ، ثم يعيده » اشارة الى الجواز الذاتى وكمال القدرة ، ثم قوله : « وهو العزيز » اشارة أيضا الى كمال القدرة و « الحكيم » اشارة الى كمال العلم . ونحن قد شرحنا فى تفسيرنا : أن كل آية وردت فى هذه المسألة فهى مشتملة على تقرير هذه المقدمات الثلاث .

أما الفلاسفة المنكرون لصحة المعاد الجسمانى ، فقد احتجوا بوجـــوه :

الأول : ان حشر الأجساد لايتم الا مع القول بصحة اعادة المعدوم . وهذا محال ، فذلك محال .

أما المقدمة الأولى : فقد بينا فيما تقدم انا سواء قلنا انه تعالى يعدم الأجزاء ثم يعيدها ، أو قلنا : انه تعالى يفرقها ثم يركبها ، فانه لابد من القول بصحة اعادة المعدوم .

وأما المقدمة الثانية : وهى أن اعادة المعدوم ممتنعة ، فقد سبقت حكاية شبهاتهم فيها .

الثانى : اذا قتل انسان ، وأكله انسان آخر ، فقد صارت أجزاء بدن المقتول أجزاء بدن هذا الذى اكله ، لأن من أكل شيئا واغتذى به ، فقد صارت أجزاء الغذاء ، أجزاء بدن المغتذى . فيوم القيامة لابد أن ترد تلك الأجزاء الى بدن أحد هذين الشخصين ، فلابد أن يضيع الثانى فعلمنا أن القول بحشر الأجسام محال .

الثالث : انه تعالى اذا أعاد بدن شخص ، فاما أن يعيد هـذه الأجزاء التى كانت موجودة وقت الموت ، أو يعيد جملة الأجزاء التى كانت أجزاء له ، فى جميع مدة الحياة . والأول يقتضى أن يعـــاد الأعمى والأقطع والمجذوم على هذه الصورة . وذلك باطل بالاتفاق والثانى أيضا باطل . لأن الانسان اذا كان وقت اسلامه سمينا ، ثم كفر وصار هزيلا ، فاذا حشر هذا الانسان سمينا وعذب فى النار ، لـزم وصول العذاب الى تلك الأجزاء التى كانت موصوفة بصفة الاســلام . وذلك ظلم . وعلى العكس من هذا لو كان كافرا سمينا ، ثم أسلم فصار هزيلا ، لزم ايصال الثواب الى الأجزاء الكافرة (٧) وهو محال .

---

(٧) أجزاء الكافر : ب

الرابـع : البدن جوهـر حـار رطب . والحرارة اذا أثرت فى الرطوبة ، لزم أن تصعد من الجوهر الرطب أجزاء بخارية لطيفة . فعلى هذا التقدير لابد أن يرتفع عن كل عضـو أجزاء بخارية لطيفة . وربما التصق بعضو آخر وصار جزأ لذلك العضو الآخر . فاذن هـذا الجزء الواحد قد كان جزءا لأحد العضوين . ثم صار للعضـو الآخر ، ففى زمان الحشر لو أعيد ذلك الجزء الى العضو الأول ، ضاع العضو الثانى . ولو أعيد الى العضو الثانى ، لضاع العضو الأول . ولما كان القول بالحشر متاديا الى هذا الباطل ، وجب أن يكون باطلا .

والجواب عن الشـبهة الأولى : أن نقول : أمـا الذين قالوا : ان الانسان هو هذا الهيكل ، فلا جواب لهم عن هذه الشبهة ، الا ببيان أن اعادة المعدوم غير ممتنعة . ونحن قد أحكمنا الكلام فى هذه المسالة .

وأما الذين قالوا : الانسان ليس هو هذا الهيكل ـ وهذا هـو الاقرب ـ فقد احتجوا عليه بوجهين ـ أوردنا هما فيما تقدم ـ

أحدهما : ان الانسان شىء واحد باق من أول عمره الى آخـر عمره . وهذا الهيكل غير باق من أول العمل الى آخره . فالانسان شىء مغاير لهذا الهيكل .

والثانى : ان الانسان قد يكون عالما بذاتـه المخصـوصة ، حال ما يكون غافلا عن جميع أجزائه الظاهرة والباطنة . والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم .

واذا ثبت هذا فنقول : لم لايجوز أن يقال : ان الشىء الذى هـو الانسان فى الحقيقة اجزاء لطيفة سارية فى هذا البدن ، باقية من أول العمر الى آخره . اما لأجل أن تلك الأجسام اللطيفة مخالفة بالماهية لهذه الأجسام العنصرية الكائنة الفاسدة المتحللة ـ وتلك الأجسام حيـة لذواتها مضيئة شفافة ، فلا جرم كانت مصونة عن التبدل والتحلل ـ

واما لأنها وان كانت مساوية لهذه الأجسام العنصرية فى الماهية ، الا أن الفاعل المختار صانها عن التغير والانحلال بقدرته ، وجعلها باقية دائمة من أول العمر الى آخره ..

ثم عند الموت تنفصل تلك الأجزاء الجسمانية التى هى الانسان ، وتبقى على حالتها حية مدركة عاقلة فاهمة . وينخلص اما الى منازل السعداء . كما قال الله تعالى : « ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله امواتا ، بل أحياء عند ربهم » [آل عمران ١٦٩] واما الى منازل الأشقياء . كما قال الله تعالى : « النار يعرضون عليها غدوا وعشيا » [غافر ٤٦] ثم انه تعالى يضم يوم القيامة الى هذه الأجزاء الاصليه التى هى الانسان فى الحقيقة ، أجزاء اخر زائدة كما فعل ذلك فى الدنيا ، ويوصل الثواب والعقاب اليه . وعلى هذا التقدير لايبقى فى المعاد الجسمانى شبهة واشكال أصلا البتة .

وعلى هذا التقدير يكون المثاب والمعاقب فى القيامة ، عين من كان مطيعا وعاصيا فى الدنيا . وهذا على القول بأن الانسان جسم مخصوص ، سار فى هذا البدن . وأما على قول من يقول : الانسان عبارة عن جوهر مجرد عن الحجمية والمقدار ، فالقول فيه أيضا هكذا . فظهر أن على هذا التلخيص ، لاتبقى شبهة البتة ، فى صحة القول بالمعاد الجسمانى .

فان قيل : ألستم قد دللتم على أن كل ما سوى الله تعالى ، فانه يفنى ويصير معدوما . وعلى هذا التقدير ، فالنفس الانسانية أيضا تفنى وتعدم . وحينئذ يعود الاشكال .

قلنا : نحن قد أثبتنا بالدليل العقلى : أن كل ماسوى الله تعالى فانه جائز العدم . أما أن هذا الجائز يقع ، فانا انما عولنا فيه على ظواهر العمومات . وتخصيص العموم بالدليل جائز ، وثبت بنصوص

القرآن والأخبار المتواترة عن الانبياء ـ عليهم السلام ـ القـول بـأن المعاد الجسمانى : حق • ونشاهد أن الانسان يموت وتتفرق أجزاء بدنه •

ثم عند هذا لايخلو اما أن تكون اعادة المعدوم جائزة ، أو لاتكون • فان كانت جائزة ، فقد زالت الاشكالات ، وان لم تكن جائزة ، وجب القطع ببقاء النفس الانسانية ، حتى يصح القول بالمعاد الجسمانى •

واقصى ما فى الباب : أن هذا يفضى الى تخصيص تلك العمومات • الا أن الدلائل الدالة على وقوع المعاد الجسمانى قاطعة • وتخصيص ظواهر العمومات ، وان كان خلاف الأصل الا أنه غير ممتنع ، وتقديم القاطع على المحتمل واجب • ومن أنصف وترك العناد ، علم أن هذه المباحث وافية بازالة الاشكالات المذكورة فى هذا الباب

والجواب عن الشبهة الثانية : هو انا بينا أن المعتبر فى الحشر والنشر ، اعادة الأجزاء الأصلية ، لا اعادة الأجزاء الفاضلة • والأجزاء الأصلية ، لكل مكلف أجزاء فاضلة بالنسبة الى غيره • وعلى هـذا التقدير فالاشكال زائل • وأما ان قلنا بأن الشىء الذى هو الانسان باق مصون عن التبدل والانحلال ، فهذا الاشكال غير متوجه البتة

وبهذا الحرف يظهر الجواب عن الشبهة الثالثة : وذلك لأن المأمور والمنهى والمثاب والمعاقب ، هو تلك الأجزاء الأصلية الباقية من أول العمر الى آخره • فأما الزوائد التى تتبدل باختلاف أحوال السمن والهزال ، فلا عبرة بها •

وبه يظهر الجواب عن الشبهة الرابعة : لأن الأجزاء التى تصير أبخرة وتنفصل عن العضو وتتصل بعضو آخر ، فهى من الأجـزاء الفاضلة ، ولا عبرة بها فى الحشر والنشر • وكل من أنصف علم أن هذه الأجوبة وافية بدفع **هذه الشبهات** •

أما المقام الثانى – وهو القطع بوقوع المعاد الجسمانى – فلنا اليه طريقان : السمع ، والعقل . أما الطريق السمعى . فهو أن نقول : لما ثبت بالدليل العقلى جوازه ، وثبت بالنقل المتواتر عن جميع الأنبياء والرسل عليهم السلام وقوعه ، وجب القطع بوقوعه . لأن الصادق اذا خبر عن وقوع أمر ممكن الوقوع ، وجب القطع به .

فان قيل : لم لايجوز أن يقال : الأنبياء – عليهم السلام – انما أثبتوا المعاد الجسمانى ، لأن القول بالمعاد الروحانى حق . وأكثر الخلق لايمكنهم تصور المعاد الروحانى . فالأنبياء – عليهم السلام – ذكروا هذا المعاد الجسمانى ، ليحصل به نظام العالم ، ثم ان من كان قوى العقل ، عرف انه لابد من تأويل هذه الظواهر ؟

قالوا : والذى يحقق ذلك : أن المبدأ المذكور فى الكتب الالهية ، مذكور على وجه يوهم أن ذلك المبدأ جسمانى . ثم ان المتكلمين سلطوا التأويلات على تلك الظواهر ، وزعموا : أن المبدأ منزه عن الأحوال الجسمانية ، فكذا المعاد المذكور فى الكتب الالهية . وان كان جسمانيا . فلم لايسلطون التأويلات عليها ؟ ولم ينكرون أن يكون ذلك المعاد مبرا عن الأحوال الجسمانية ؟

فالحاصل : ان الحشوية تمسكوا بالظواهر ، وزعموا : أن الحق هو المبدأ الجسمانى والمعاد الجسمانى .

والفلاسفة سلطوا التأويلات على الظواهر ، وزعموا : أن المبدأ منزه عن الأحوال الجسمانية . وكذا المعاد .

وأما المتكلمون . فقد سلطوا التأويلات على الظواهر الواردة فى جسمانية المبدأ ، واحترزوا عن تأويلات الظواهر الواردة فى جسمانية المعاد فقط . فكان هذا تحكما محضا .

والجواب : ان التأويلات انما يصار اليها ، لو كان الاحتمال قائما . ولما علمنا بالنقل المتواتر المستفيض من دين محمد عليه السلام أنه انما كان مثبتا للمعاد الجسمانى ، ومكفرا لكل من كان منكرا له ، لاجرم لم يبق للتأويل فى هذا الباب مجال .

وأما الطريق العقلى المثبت للمعاد الجسمانى . فهو من وجهين :

الوجه الأول : انا نرى فى دار الدنيا مطيعا وعاصيا ومحسنا ومسيئا ، ونرى أن المطيع يموت من غير ثواب يصل اليه فى الدنيا ، والعاصى يموت من غير عقاب يصل اليه فى الدنيا ، فان لم يكن حشر ونشر ، يصل فيه الثواب الى المحسن ، والعقاب الى المسىء ، لكانت هذه الحياة الدنيوية ، عبثا ، بل سفها .

واعلم : أنه تعالى ذكر هذه الحجة فى آيات من القرآن . قال فى سورة طه : « ان الساعة آتية . أكاد أخفيها . لتجزى كل نفس بما تسعى » [طه ١٥] وقال فى سورة ص : « وما خلقنا السماء والأرض ، وما بينهما ، باطلا . ذلك ظن الذين كفروا . فويل للذين كفروا من النار . أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات ، كالمفسدين فى الأرض ، أم نجعل المتقين كالفجار » ؟ [ص ٢٧ ـ ٢٨] وفى هذه الآيات لطائف كثيرة دالة على صحة القول بالمعاد الجسمانى ، ذكرناها فى « التفسير الكبير » .

والوجه الثانى من الدلائل على صحة المعاد الجسمانى : أن نقول : انه تعالى خلق الخلق ، اما للراحة واما للتعب والألم ، أو لا للراحة ولا للتعب . لاجائز أن يقال : خلقهم للتعب والألم ، لأن هذا لا يليق بالمحسن الرحيم ، الغنى عن الخلق . ولاجائز أن يقال : خلقهم لا للراحة ولا للتعب والألم . لأنهم حال كونهم معدومين ، كان هذا المعنى حاصلا . فدل على انه تعالى انما خلقهم للراحة .

ثم نقول : هذه الراحة اما أن تكون فى هذا العالم ، أو فى عالم آخر . لاجائز أن يقال : انها فى هذا العالم . لأن الذى يظنه الانسان لذة فى هذا العالم ، فهو ليس بلذة ، بل هو دفع الألم . مثاله : ان لذة الأكل ليست فى الحقيقة لذة ، بل هى دفع ألم الجوع . ولذلك فان ألذ اللقم هى اللقمة الأولى ، لأن هناك ألم الجوع أقوى . وكل لقمة هى أكثر تاخرا ، كانت أقل لذة . وذلك لأن ألم الجوع هناك ، أقل قوة ، وكذلك لذة الوقاع عبارة عن دفع الألم . وذلك لأن الفضلة التى يتولد منها المنى ، لما اجتمعت فى أوعية المنى ، حاولت الانفصال . فقبل الانفصال يحصل نوع ألم يسبب اجتماعها فى تلك الأوعية ، فاذا انفصلت زال ذلك الألم . وعلى هذا القياس سائر اللذات الحاصلة فى هذا العالم .

وأيضا : فبتقدير أن تحصل فى هذا العالم لذة جسمانية ، لكنها قليلة . والغالب اما الألم أو دفع الألم . وليس من الحكمة القاء الحيوان فى بحر الآلام والمكروهات ، لأجل أن يعود اليه ذرة من اللذات . ولما ثبت : أن الحيوان انما خلق لأجل اللذة والراحة ، وثبت : أن ذلك المقصود غير حاصل فى هذا العالم ، فلابد من القطع بوجود عالم آخر ، بعد هذا العالم ، يحصل فيه هذا المقصود . وذلك هو الدار الآخرة .

فهذه طريقة اقناعية . والاعتماد على ما تقدم . وهذا حاصل الكلام فى المعاد الجسمانى .

الفصل السادس
فى
المعاد الروحانى

اعلم : أن هذا البحث (١) متفرع على اثبات أن النفس جوهر

---

(١) النصارى يقولون بالمعاد الروحانى

وقد بينا رأيهم فى تقدمتنا لكتاب نفخ الروح والتسوية للامام الغزالى

مجرد ، ليس بجسم ولا بجسمانى . فنقول : القائلون باثبات هـذه النفس : فرق ثلاث :

أحدها : الذين يقولون جملة النفوس الناطقة باقية بعد الموت . وهو قول أكثر المحققين من الحكماء .

وثانيها : الذين يقولون النفوس الناطقة تفنى عند فناء الأبدان . وهذا قول لم يقل به أحد من المحققين .

وثالثها : الذين يقولون النفوس الفاضلة تبقى . وهى التى استكملت قوتها النظرية بمعرفة الحق وقوتها العملية بعمل الخير ، واما النفوس التى لاتكون كذلك ، فانها تفنى عند فناء الأبدان .

أما القول الأول ــ وهو أنها بأسرها باقية بعد موت البدن ــ فقد ذكرنا حجتهم .

وأما القول الثانى ــ وهو أنها تفنى عند موت البدن ــ فقد احتجوا بأن هذه النفوس ليست أزلية ، فوجب ان لاتكون ابدية .

وانما قلنا : انها ليست أزلية لوجهين :

الوجه الأول : ان النفوس لو كانت أزلية ، لكانت اما أن تكون واحدة ، أو كثيرة . والقسمان باطلان ، فبطل القول بكونها أزلية .

انما قلنا : انه يمتنع كونها واحدة ، لأنها بعد التعلق بالأبدان . ان بقيت واحدة ، كان نفسى نفسك . وبالعكس . فكل ما كان معلوما لانسان ، يجب أن يكون معلوما لكل انسان . هذا خلف . وان تعددت فهو محال . لأن هاتين النفسين اللتين هما موجودتان الآن . ان قلنا : انهما كانتا موجودتين قبل التعلق بالأبدان ، فقبل التعلق بالأبدان كانت النفوس كثيرة لا واحدة ، وان قلنا بأنهما ما كانتا موجودتين ، فهما قد حدثتا الآن فلا تكون هذه النفوس قديمة .

وانما قلنا : انه يمتنع كونها متعددة فى الأزل ، لأن ذلك التعدد لابد فيه من مميز ، وذلك المميز اما أن يكون ذاتيا أو عرضيا . لا جائز أن يكون ذاتيا . لأن النفوس البشرية متحدة بالنوع . ولا جائز أن يكون عرضيا ، لأن الامتياز بالصفات العرضية تابع لاختلاف المواد . ومادة النفس هى البدن . فقبل التعلق بالأبدان ليس لها شىء من المواد ، فامتنع اختلافها بسبب الصفات العرضية . فثبت : أن النفوس البشرية لو كانت أزلية ، لكانت فى الأزل اما واحدة أو متعددة . والقسمان باطلان ، فبطل القول بكونها أزلية .

والوجه الثانى : ان نفسى عبارة عن ذاتى المخصوصة ، التى أشير اليها بقولى : « انا » فلو كانت النفس قديمة ، لكنت أنا من حيث انا ، أزليا قديما . واذ كان الأمر كذلك ، لوجب أن أتذكر شيئا من تلك الأحوال الماضية . فان من المحال أن يمارس الانسان سنين (٢) حرفة من الحرف ، ثم انه ينساها باكلية ، ولا يتذكر شيئا من تلك الأحوال البتة . ولما لم يحصل عندنا تذكر شىء من تلك الأحوال الماضية ، علمنا : أن القول بكون النفوس أزلية باطل . فثبت بما ذكرنا : أن النفوس ليست أزلية .

اذا ثبت هذا ، فنقول : وجب أن لاتكون أبدية . ويدل عليه وجهان :

الأول : ان سبب حدوث النفس عن العلل الفلكية العالية ليس الا حدوث الأبدان المستعدة لقبولها ، لمن دورات الفلك لا أول لها ، فحدوث الأبدان لا أول له ، فحدوث النفوس لا أول له . فلو كانت النفوس باقية ، لزم أن يكون قد حصل الآن نفوس غير متناهية . وذلك

---

(٢) سبعين سنة : ب

محال • لأن كل عدد موجود فانه قابل للزيادة والنقصان • وكل ما كان كذلك فهو متناه •

الثانى : ان هذه النفوس لما وجدت بعد أن كانت معدومة ، كانت ماهياتها قابلة للعدم • وهذه القابلية من لوازمها ، فوجب أن تكون قابلة للعدم أبدا • واذا كان كذلك ، امتنع القطع بأنها لا تعدم البتة •

واعلم : **أن** الاعتراض على هذه الحجة من وجهين :

(الوجه) الأول (فى الاعتراض) : لانسلم أنها ليست ازلية • ولم لايجوز أن يقال : انها فى الأزل متعددة • **وكان امتياز بعضها عن** بعض بنفس الماهية • وقولهم : النفوس البشرية واحدة بالنوع : فهو محض **الدعوى !**

ولايقال : هب أنها ليست واحدة فى النوع ، لكن لاشك أن كل نفس تفرض • فانها قد تحصل نفس أخرى لتساويها فى تمام الماهية • وحينئذ يتم الدليل •

لأنا نقول : هذا تمسك بالظن • ولم لايجوز ان يقال : ان كل نفسين موجودين فهما مختلفان بالماهية ، الا أن اختلافهما فى الماهية لايمنع من اشتراكهما فى صفات كثيرة ؟

وأيضا : لم لايجوز أن يقال : كل واحد من تلك الأعداد يمتاز بعضها عن بعض بالصفات العرضية ؟ قوله : « التباين بالصفات العرضية لايحصل الا بسبب اختلاف المواد » قلنا : هذا ممنوع • فما الدليل عليه ؟ سلمنا ذلك • لكن لم لايجوز أن يقال : النفس قبل تعلقها بهذا البدن ، كانت متعلقة ببدن آخر ـ كما يقوله أصحاب التناسخ ؟ ـ

واعلم : أن الشيخ « أبا على بن سينا » انما أبطل التناسخ بدليل مبنى على حدوث النفس • ودليله على حدوث النفس : مبنى على بطلان التناسخ ـ كما بيناه ههنا ـ فوقع الدور •

وأما الحجة الثانية ـ وهى قوله : « الأرواح لو كـانت قديمة ، نكنا نتذكر الآن شيئا من الأحوال الماضية ـ • قلنا : هذا تمسك بالاستقراء وهو ضعيف ايضا • فلم لايجوز أن يقال : تذكر النفس للأحوال الماضية مشروط بتعلق النفس بالبدن ، الذى معه حدثت تلك الأحوال • فاذا فنى ذلك البدن ، امتنع تذكر الأحوال التى حصلت مع ذلك البدن •

الوجه الثانى فى الاعتراض على هذه الحجة : سلمنا انها ليست أزلية • فلم فلتم بانها لاتكون أبدية ؟ قوله : « لو كانت أبدية لكانت النفوس الموجودة الآن غير متناهية » •

قلنا : هذا بناء على أن الأدوار الماضية غير متناهية • وقد بينا ابطال ذلك فى مسألة الحدوث •

سلمنا .. ولكن لم لايجوز أن يقال : حصل الآن نفوس غير متناهية ؟ ..وله : « كل عدد موجود فهو قابل للزيادة والنقصان ، وكل ما كـان ..ذلك فهو متناه » •

قلنا : هذه المقدمة فيها بحث دقيق ، ذكرناه فى الكتب الفلسفية •

وأما القول الثالث ـ وهو قول من يقول : « النفوس الفاضلة العالمة تبقى بعد موت البدن ، والنفوس الجاهلة تفنى • مثل نفوس الأطفال والجهال » ـ فهذا القول منقول عن الحكيم « باسيطيوس » واحتج عليه بوجهين :

الحجة الاولى : ان النفوس الخالية عن العاوم والأخلاق الفاضله ، لو بقيت بعد الموت • **لبقيت** اما معطلة أو معذبة • وابقاء الشىء فى التعطيل أو فى النعذيب أبد الآباد غير لائق بحكمة الحكيم •

الحجة الثانية : ان العلم سبب للقوة ، والجهل سبب للضعف ، ألا ترى أن العالم بالشىء اذا خاض فيه كان قوى القلب ، والجاهل

بالشىء اذا خاض فيه كان ضعيف القلب ، ولا شـــك أن أجـل العلوم وأعظمها هو العلم بالله تعـالى . فالنفس اذا تحلت بهـذه المعرفة قويت ، واشتدت ، فلا يضرها خراب البدن . ولذلك فان العارفين اذا نخلوا فى (٣) أنورا جلال الله تعالى لم يلتفتوا الى شىء ، ولم يقيموا لشىء وزنا .

اذا عرفت هذا ، فالنفوس العالمة تكون قوية ، فلا تفنى بموت البدن ، والنفوس الجاهلة تكون ضعيفة ، فلا جرم تموت بموت البدن .

* * *

فهذا تفصيل مذاهب الناس فى المعاد الروحانى . أما الأولون ـ وهم القائلون بأن النفوس الناطفة كلهـا باقية بعد مـوت الأبـدان ـ فهؤلاء أيضا طوائف :

الطائفة الأولى : الذين يقولون : النفوس الناطقه مدركة للجزئيات

واحتجوا عليه بأنه يمكننا أن نحكم بأن هذا الشخص هو انسان فهذه قضية موضوعها شخص معين ـ وهو جزئى ـ ومحمولها هـــو الانسان ـ وهو كلى ـ والتصديق مسبوق بالتصور . فصاحب هـذا التصديق عنده ادراك المحمول الذى هو الكلى ، وادرك الموضـــوع الذى هو الشخص . لكن مدرك هذا الكلى هو النفس . فمدرك هذا الجزء أيضا هو النفس . فثبت أن النفس مدركة للجزئيات .

اذا ثبت هذا فنقول : النفس لهـا صـفتان : الادراك والفعل . والادراك قسمان : ادراك الجزئيات ، وادراك الكليات . فالنفس هى الموصوفة بهذين القسمين من الادراك وبهذا الفعل الذى هو التحريك . فاذا مات البدن وزال الحجاب الجسمانى ، تجلت عليها انوار عالم الجلال ، فازداد ادراكها وفعلها ، وانتهت فى ذلك الى حد الكمال ، وقربت درجتها من درجة الملائكة ـ الذين هم أرواح عالم السموات ـ وذلك هو الغبطة الكبرى ، والدرجة العظمى .

---

(٣) اذا تجلى فى أرواحهم : ب

والطائفة الثانية : الذين قالوا بأن هذه الأرواح البشرية لاتقوى على ادراك الجزئيات الا بواسطة آلات جسمانية . فاذا مات البـــدن واختلت هذه الآلات الجسمانية ، لم يبعد تعلق هذه النفوس بجزء من أجزاء السموات ، حتى يكون ذلك الجزء آلة للنفس ، بها تقوى على الادراكات الجزئية من الابصار والسماع والتخيل والتفكر .

الطائفة الثالثة : الذين يقولون : النفس اذا انقطع تعلقها عن بدن معين ، تعلقت ببدن آخـر ، فـان كانت فى البدن الأول من النفوس الزكية الفاضلة ، تعلقت ببدن كريم فاضل . وان كانت فى البدن الأول من النفوس الجاهلة المؤذية ، تعلقت ببدن مناسب لها . وهؤلاءهـــم القائلون بالتناسخ . وهم فرق :

احداها : الذين يقولون : الأرواح الانسـانية لاتتعلق الا بالأبدان الانسانية ، ثم انها لاتزال تنتقل من بدن الى بدن ، الى أن تكمل النفس وتصير طاهرة عن جميع العلائق الجسـمانية ، وحينئذ تتخلص الى عالم القدس والطهارة .

وثانيها : الذين يجوزون انتقال الأرواح الانسانية الى أبـــدان البهائم . ويقال لهم : أهل المسخ .

وثالثهـا : الذين قالوا : الأرواح البشرية اذا فارقت أبدانهـا ، فقد تتعلق بأبدان الحيوانات ، وبأبدان النباتات والمعادن والبسائط . قالوا : وهذا هو غاية العذاب . واليه الاشـارة بالدركـات الضيقة فى جهنم .

قالوا : وذلك لأن القـوى الناطقة والحسـامة والفعـالة والغاذية كلها أنوار تفيض من عالم الأرواح ، فتغوص فى بواطن الأجســام . وبواطن الأجسام مظلمة جدا ، الا أنها مستنيرة بسبب غوص هـــذه القوى فيها . وكلما كانت هذه القوى أقل ، كانت بواطن الأجســام

ظلمة وأعظم ضيقا . فالأرواح البشرية اذا انتقلت من أبدانها الى هذه الأجسام ، بقيت فى غاية الظلمات والضيق والشدة . أما أجسام الأفلاك فانها لكثرة القوى الروحانية التى فيها ، كانت فى غاية الضوء والفسحة . فالأرواح البشرية اذا فارقت أبدانها وانتقلت الى التعلق بعالم الافلاك ، كانت فى غاية الغبطة والفرح والضوء والسرور والروح والراحة والريحان .

فهذا هو الاشارة الى تفصيل مذاهب القائلين بالمعاد الروحانى .

الفصل السابع
فى
تفصيل مذاهب القائلين
بالمعاد الروحانى والجسمانى معا

اعلم : أن كثيرا من المحققين قالوا بهذا القول . وذلك لأنهم أرادوا الجمع بين الحكمة والشريعة . فقالوا دل العقل على أن سعادة الأرواح : فى معرفة الله وفى محبته ، وعلى أن سعادة الأجساد فى ادراك المحسوسات .

قالوا : لأن الاستقراء دل على أن الجمع بين هاتين السعادتين فى الحياة الدنيوية غير ممكن ، وذلك لأن الانسان حال كونه مستغرقا فى تجلى أنوار عالم الغيب ، لايمكنه الالتفات الى شىء من اللذات الجسمانية ، وحال كونه مشغولا باستيفاء اللذات الجسمانية ، لايمكنه الالتفات الى اللذات الروحانية ، لكن هذا الجمع انما يتعذر لأجل أن الأرواح البشرية ضعيفة فى هذا العالم . فاذا مات واستمدت هذه الأرواح من عالم القدس والطهارة ، قويت وكملت . فاذا أعيدت الى الابدان مرة أخرى ، لم يبعد أن تصير هناك قوية قادرة على الجمع بين الأمرين . ولاشك أن هذه الحالة هى الغاية القصوى فى مراتب السعادات .

وهذا المعنى لم يقم على امتناعه برهان عقلى . وهو جمع بين الحكمة النبوية والقوانين الفلسفية ، فوجب المصير اليه . وأما معرفة تفاصيل هذه الأحوال . فمما لا سبيل اليها فى هذا العالم .

فقد تكلمنا الآن فى تقرير المعاد الجسمانى وحده ، والمعاد الروحانى وحده ، وفى كيفية الجمع بينهما . وأما الذين ينكرونهما معا ، فهو قول من قال : « النفس هى المزاج فقط ، فاذا مات الانسان فقد عدمت النفس » ثم انه ينكر اعادة المعدوم ، وحينئذ يلزم انكار المعاد مطلقا الا أن الكلام فى ابطال هاتين المقدمتين قد تقدم .

واعلم : أنا كنا قد ذكرنا أن مطالب مسألة المعاد أربعة :

الأول : كيفية تخريب العالم الأصغر . وهو الانسان .

والثانى : كيفية عمارته بعد تخريبه . وهو البعث والحشر والنشر .

والمطلوب الثالث : كيفية تخريب العالم الأكبر . وقد بينا بالدليل العقلى جوازه . وأما الوقوع فلا يمكن أن يؤخذ الا من القرآن قال الله تعالى فى صفة الأرض : « يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات » [ابراهيم ٤٨] .

وأما الجبال . فقد ذكر أحوالها فى آيات :

احداها : قوله تعالى : « وحملت الأرض والجبال ، فدكتا دكة واحدة » [الحاقة ١٤] .

وثانيها : قوله تعالى : « اذا رجت الأرض رجا ، وبست الجبال بسا » [الواقعة ٤ ـ ٥]

وثالثها : قوله تعالى : « وتكون الجبال كالعهن المنفوش » [القارعة ٥] .

ورابعها : قوله تعالى : « وترى الجبال تحسبها جامدة وهى تمر مر السحاب » [النمل ٨٨] .

وخامسها : قوله تعالى : « وسيرت الجبال فكانت سرابا » [النبأ ٢٠] .

وأما البحار . فقال الله تعالى فى صفتها : « والبحر المسجور » [الطور ٦] وفى آية أخرى « واذا البحار فجرت » [الانفطار ٣] .

وأما السموات . فقد ذكر صفاتها فى آيات :

احداها : قوله تعالى : « ويوم تشقق السماء بالغمام ، ونزل الملائكة تنزيلا » [الفرقان ٢٥] .

وثانيها : قوله تعالى : « اذا السماء انفطرت » [الانفطار ١] « واذا السماء انشقت » . [الانشقاق ١]

وثالثها : قوله تعالى : « وفتحت السماء فكانت أبوابا » [النبأ ١٩] .

ورابعها : قوله تعالى : « يوم تكون السماء كالمهل » [المعارج ٨] وقال فى صفة الشمس والقمر : « اذا الشمس كورت . واذا النجوم انكدرت » [التكوير ١ ـ ٢] وقال تعالى فى سورة القيامة : « وجمع الشمس والقمر » [القيامة ٩] .

والمطلوب الرابع : هو أنه تعالى كيف يعمر هذا العالم الكبير بعد تخريبه ؟ واعلم : أن المعتمد فى هذه المسألة هو أنه تعالى عالم بجميع الجزئيات والكليات ، قادر على جميع الممكنات ، فيكون لامحالة قادرا على خلق الجنة والنار ، وعلى ايصال مقادير الثواب والعقاب الى المطيعين والمذنبين . وأما تفاصيل تلك الأفعال فلا يمكن معرفتها الا من القرآن والأحاديث .

ونقل بعض الناس عن « سقراط » أنه قال : « سبب قيام القيامة : أن الأرض موضوعة على الهواء . والهوآء موضوع على النار . والنار والهواء صاعدان بالطبع . فبسبب المدافعة الحاصلة من صعود النار والهواء ، بقيت الأرض واقفة . ثم ان تائير تلك النار فى الأرض يزداد يوما فيوما . فاذا بلغ الغاية حصل الغليان فى البحار ، وتصاعدت الأخرة العظيمة الحارة منها الى السموات ، ثم ان حر الشمس من فوق وحر هذه الأبخرة المتصاعدة اليها من تحت ، يجتمعان ويصير المجموع مؤثرا فى السموات ، فتصير الأفلاك كالنحاس المذاب ، وينصب الكل ويكون لها لهيب وحرارة فوق الغاية ، والأرواح الشقية (٤) المتعلقة بلذات هذا العالم الجسمانى ، بقيت هناك ، واحترقت بتلك الأجسام الذائبة الحارة المحرقة وهذا هو المراد من جهنم ، ومن الجحيم ، ومن عذاب أهل النار » .

وفى المسألة مذاهب سوى ما ذكرناه ، عجيبة . ولنكتف بهذا القدر فى هذه المسألة .

---

(٤) السلفية : ب

المسألة الحادية والثلاثون

فى

إثبات نبوّة محمد

صلى الله عليه وسلم

اعلم : أن الذين ينكرون نبوة محمد صلى الله عليه وسلم طوائف :

الطائفة الأولى : الذين يقولون : المقصود من بعثة الأنبيـــاء هو التكليف . ولكن القول بالتكليف باطل ، فالقول ببعثة الأنبياء باطل .

الطائفة الثانية : الذين يقولون : التكليف جائز ، الا أن العقـــل كاف فى معرفة التكليف ، لأن كل ما كان حسنا فعلناه ، وكل ما كـان قبيحا تركناه ، وكل مالا يمكننا أن نعرف حسنه وقبحه ، فان كنـــا مضطرين أو محتاجين اليه اكتفينا بالقدر الدافع للضرورة والحاجة ، وان لم تكن بنا اليه حاجة ، امتنعنا عنه احترازا عن الخطر .

الطائفة الثالثة : الذين يقولون : البعثة جائزة فى العقول ، الا أن الذى يمكن أن يجعل دليلا على كون الشخص رسولا من عند الله ، ليس الا المعجزات . وهذه المعجزات لا دلالة فيها البتة على الرسالة ، فلاجرم بطل القول ببعثة الأنبياء ـ عليهم السـلام ـ لفقدان ما يدل عليها .

الطائفة الرابعة : الذين يقولون : لو أمكن حصول خوارق العادات ، لامكن الاستدلال بها على صدق مدعى الرسالة ، الا أن انخراق العادات محال ، فلاجرم لم يحصل مايدل على صدقهم .

الطائفة الخامسة : الذين يقولون نحن ماشاهدنا شيئا من هـــذه المعجزات ، ولا طريق لنا الى العلم بأنها حصلت وقت دعواهم ، الا أن

الناس يخبرون عن ذلك ، غير أن الخبر لا يفيد العلم وأقصى ما فى الباب : أنه يفيد الظن ، الا أن الظن غير معتبر فى هذا الباب .

الطائفة السادسة : جمع من الصوفية يقولون : الاشتغال بغير الله حجاب عن معرفة الله تعالى ، والأنبياء يدعون الخلق الى الطاعات والتكاليف ، فهم يشغلون الخلق بغير الله ، ويمنعونهم عن الاشتغال بالله ، فوجب ان لايكون ذلك حقا وصدقا .

الطائفة السابعة : الذين يقولون : نرى الشرائع مشتملة على أشياء لا فائدة فيها . فان الصوم والصلاة والحج أفعال لا منفعة فيها للمعبود ، وهى مضار ومتاعب فى حق العباد (١) فكان ذلك عبثا ، بل سفها . وذلك لايليق بأحكم الحاكمين ، فوجب أن لاتكون هذه الشرائع من عند الله .

الطائفة الثامنة : الذين سلمون اصل النبوة ، الا أنهم ينازعون فى نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم .

***

واعلم : انا متى دللنا على صحة نبوة محمد ـ عليه السلام ـ فقد دللنا على صحة اصل النبوة .

فنقول : ان محمدا عليه السلام ادعى النبوة (٢) وظهرت المعجزةعلى وفق دعواه ، وكل من كان كذلك كان رسولا حقا ، ينتج : ان محمدا صلى الله عليه وآله وسلم رسول الله حقا .

---

(١) العـابد : ب

(٢) من يمعن النظر فى التوراة المتداولة يجد بالاضافة الى أن الكاتب قد جمع معلومات من مصادر مختلفة ولم يوفق بينها ، قـد تعمد وضع معلومات لغرض مقصـود أى أنهم عمـدا أظهروا بعضا ، =

... ...

=

وأخفوا عن الناس بعضا . وهذا الذى تعمدوا اظهاره واخفاءه يمكن ان نقسمه الى قسمين .

القسم الأول : لبس الحق بالباطل . اى انهم يذكرون النص الأصلى ، ثم يضيفون كلمة أو كلاما . أو يحذفون . للايهام وغموض المعنى « ولا تلبسوا الحق بالباطل » [البقرة ٤٢]

القسم الثانى : تحريف الكلم من بعد مواضعه . اى وضع كلمة تحتمل معنيين « يحرفون الكلم من بعد مواضعه يقولون ان أوتيتم هذا فخذوه ، وان لم تؤتوه فاحذروا » [المائدة ٤١] .

ولقد غيرت التوراة الأصلية فى «بابل» على هذا النحو ، واستقرت من بعد « بابل » على وضعها الحالى . وانتشرت فى العالم ، ولذلك صعب على اليهود تحريفها لفظيا . ولجأوا الى نوع من التحريف عجيب . وهو تحريف الكلم عن مواضعه بالتأويلات الفاسدة « يحرفون الكلم عن مواضعه » [النساء ٤٦] ونورد هنا مثالا للايضاح والبيان :

طلب الله من موسى عليه السلام أن يجمع بنى اسرائيل ناحية جبل الطور ليسمعوا صوت الله وهو يتكلم مع موسى فيخشون الله ويهابونه الى الأبد « قال لى الرب : اجمع لى الشعب فاسمعهم كلامى لكى يتعلموا أن يخافونى كل الأيام التى هم فيها أحياء على الأرض . ويعلموا أولادهم . فتقدمتم ووقفتم فى أسفل الجبل ، والجبل يضطرم بالنار الى كبد السماء بظلام وسحاب وضباب ، فكلمكم الرب من وسط النار ، وأنتم سامعون صوت كلام ، ولكن لم تروا صورة بل صوتا » [تثنية ٤ : ١٠ - ١٢] لكن بنى اسرائيل طلبوا من موسى أن يكلم الله أن لايحدث هذا المنظر الرهيب مرة أخرى ، بل اذا أراد مخاطبتهم يخاطبهم عن طريق موسى . وهم منه يسمعون فوعدهم الله بنبى يأتى من بعد موسى فى هذا النص :

(يقيم لك الرب الهك : نبيا . من وسطك . من اخوتك . مثلى . له تسمعون . حسب كل ما طلبت من الرب الهك فى حوريب يوم الاجتماع

=

... ...

قائلا : لا أعود سمع صوت الرب الهى ، ولا أرى هـــذه النار العظيمة أيضا لئلا أموت . قال لى الرب : قد أحسنوا فى ما تكلموا ، أقيـم لهم نبيا من وسط اخوتهم مثلك ، واجعـــل كلامى فى فمه فيكلمهـــم بكل ما أوصيه به ، ويكون أن الانسان الذى لايسمع لكلامى الذى يتكلم به باسمى أنا أطالبه . وأما النبى الذى يطغى فيتكلم باسمى كلاما لم أوصه أن يتكلم به ، أو الذى يتكلم باسـم آلهة أخـرى فيموت ذلك النبى . وان قلت فى قلبك : كيف نعرف الكلام الذى لم يتكلم بــــه الرب ؟ فما تكلم به النبى باسم الرب ، ولم يحدث ولم يصر فهو الكلام الذى لم يتكلم به الرب ، بل بطغيان تكلم به النبى فلا تخفَ منه)
[التثنية ١٨ : ١٥ ـ ٢٢]

الأوصاف التى يتحدث عنها هذا النص ينطبق على نبى الاسلام ﷺ . اذا حذفنا « من وسطك » و « من وسط » وقد وضعهما الكاتب ضمن النص الأصلى للبس الحق بالباطل ، ليؤكد أن هذا النبى اذا جاء سيكون من بنى اسرائيل .

وعبارة من « اخوتك » أو « اخوتهم » وضعهما الكاتب لاحتمال معنيين . المعنى الأول : من اخوة اليهود أى أنه سيكون اسرائيليا . والمعنى الثانى : من اخـوة اليهود أى أنه سـيكون من بنى اسماعيل . فاسماعيل أخ لاسحق ، وأولاد الأعمام يطلق عليهم اخوة . ولا ينصرف « من اخوتك » على بنى عيسو أخو يعقوب ، وان كان ذلك ممكنـا ولا على أولاد ابراهيم عليه السلام من زوجتـة قطوره . لأن اليهـود والنصارى متفقون على حرمان هؤلاء من هبات النبوة وأن يكون فى ذريتهم النبوة والكتاب بأدلة منها أن عيسو باع بكوريته ليعقوب ومنها أن أولاد قطوره وبنو السرارى أعطاهم ابراهيم فى حياته عطايا وصرفهم نحو المشرق ولم يكتب الكاتب فى التوراة ما يفيد حرمان اسماعيل من ارث ابراهيم لأنه نسله كما كتب عن بنى عيسو وأولاد قطوره « باسحق يدعى لك نسلٌ ، وابن الجارية أيضـا سأجعلة أمـة لأنــه نسلكَ »

... ...

[تك ٢١ : ١٣] وقد وعد الله ابراهيم بهذا الوعد « ويرث نسلك باب عادائه ، ويتبارك فى نسلك جميع أمم الأرض » [تك ٢٢ : ١٧] ونفس الوعد الذى حصل لابن الجارية حصل ليعقوب بن اسحق وحده ، لقد خرج يعقوب من بئر سبع ، وذهب نحو حاران . وفى الطريق خاطبه الله قائلا : « أنا الرب اله ابراهيم أبيك ، واله اسحق . الأرض التى أنت مضطجع عليها أعطيها لك ولنسلك ويكون نسلك كتراب الأرض ، وتمتد غربا وشرقا وشمالا ونجوبا ، ويتبارك فيك ، وفى نسلك جميع قبائل الأرض » [تكوين ٢٨ : ١٣ ـ ١٤]

وقد وضع الكاتب فى التوراة لفظ الاخوة بالتساوى بين أولاد اسماعيل ، وأولاد اسحق ليبين أنه اذا جاء النبى منهم على وفق مرادهم أظهروا النصوص التى تدل عليه ، واذا جاء على غير مرادهم يجحدوه . لقد نادى ملاك الرب هاجر من السماء « وقال لها : تكثيرا أكثر نسلك فلا يعد من الكثرة ، وقال لها ملاك الرب : ها أنت حبلى فتلدين ابنا ، وتدعين اسمه اسماعيل لان الرب قد سمع لمذلتك ، وأن يكون انسانا وحشيا ، يده على كل واحد ، ويد كل واحد عليه وأمام جميع اخوته يسكن » [تك ١٦ : ١٠ ـ ١٢]

ولما ظهر نبى الاسلام ﷺ ، أنكره البعض من اهل الكتاب « حسدا من عند أنفسهم » ولكنهم لا يستطيعون تغيير الفاظ التوراة لانتشارها فى العالم . فلذلك لجأوا الى تحريف الكلم عن مواضعه لجأوا الى تأويل النص بالتأويلات الفاسدة . قالوا : « وأما النبى الذى يقيمه الله من اخوة بنى اسرائيل فالمراد بذلك أنه يكون منهم » مع علمهم بيقين أن التوراة صرحت بأنه لن يقوم نبى فى اسرائيل مثل موسى [تث ٣٤ : ١٠] وحيث أن كتاب موسى قد صرح بمجىء نبى فى المستقبل ، وأن من « اخوتهم » تعنى من بنى اسماعيل ومن بنى اسرائيل . وحيث أن كتاب موسى نص على أنه لن يأتى فى المستقبل مثل موسى نبى من اسرائيل ، فيكون المراد من « اخوتهم » هنا فى هذا النص بنى اسماعيل وحيث أنـه لـم يظهر من بنى اسماعيل نبى أمى الا محمد ﷺ فيكون هو المراد . لتتحقق من مجيئه بركة اسماعيل فى الأمم .

أما المقدمة الأولى ـ وهى قولنا : ان محمدا عليه السلام ادعى النبوة ، وظهرت المعجزة على وفق دعواه ـ فاعلم أن تقرير هذه المقدمة مبنى على مقدمات :

المقدمة الأولى : ان محمدا عليه السلام ادعى النبوة . والاعتماد فى اثبات هذه المقدمة على الأخبار المتواترة .

وقبل الخوض فى المقصود ، لابد من شرح ماهية الخبر المتواتر . **فنقول : الخبر المتواتر على قسمين :**

القسم الأول : أن يخبر أهل التواتر عن وجود شىء شاهدوه ، أو كلام سمعوه . وهذا الخبر انما يفيد العلم بشرطين :

الشرط الأول : أن يبلغ فى الكثرة الى حيث يمتنع فى العادة تواطؤهم على الكذب . مثاله : انا اذا رأينا أهل البلدان المختلفة مع تباعد بلادهم وتباين أخلاقهم ، متفقين على الاخبار على أن فى الدنيا بلدة ، يقال لها : « طمعاج » حصل لنا العلم القطعى بوجود هذه البلدة ، وان كنّا ما رأيناها .

والشرط الثانى : أن يكون المخبر عنه شيئا محسوسا . وذلك لأن أهل الشرق والغرب ، لو أخبروا عن حدوث العالم ووحدة الصانع ، لم يفد خبرهم العلم . أما اذا أخبروا عن وجود « طمعاج » أفاد خبرهم العلم ، لأن المخبر شىء محسوس .

اذا عرفت هذا فنقول : اذا حصل الشرطان ـ وهو أن يبلغ المخبرون فى الكثرة الى حيث يمتنع اتفاقهم على الكذب ، وكان المخبر عنه شيئا محسوسا ـ كان هذا الخبر مفيدا للعلم اليقينى .

القسم الثانى : أن يكون المخبرون فى الكمية والكيفية بالوصف الذى ذكرناه الا أنهم لا يقولون بأنا شاهدنا ذلك الشىء ، بل يقولون :

انا سمعنا قوما موصوفين بالصفة المذكورة ، أنهم قالوا : سمعنا أيضا قوما موصوفين بالصفة المذكورة ، أنهم قالوا : شاهدنا الشىء الفلانى · فهذا القسم من الخبر أيضا : مفيد للعلم ·

والشرطان المعتبران في القسم الأول معتبران أيضا ههنا · الا أن ههنا شرطا ثالثا ، وهو أن يكون حـــال جميع الطبقات فى الكمية والكيفية ، مساوية لحال الطبقة الأولى فى الكيفية والكمية ـ على الوجه الذى ذكرناه ـ

واذا عرفت هذا فنقول : انما ثبت العلم بوجود محمد عليه السلام وبكونه مدعيا للرسالة بالقسم الثانى ، من خبر التواتر ·

ونقريره : انا سمعنا من أهـل التواتر فى عصرنـا أنهـم قالوا : سمعنا أهل التواتر · وعلى هذا الترتيب نقل أهل التواتر ، عن أهل التواتر · الى أن يصل هذا النقل الى قوم ، لو : انا شاهدنا محمد ابن عبد الله ـ عليه السلام ـ كان يقول : انى رسول الله اليكم · وقد عرفت أن مثل هذا الخبر يفيد العلم القطعى · فعلمنا بهذا الطريق : أن محمدا ـ عليه السلام ـ كان موجودا ، وأنه كان يدعى أنه رسول الله

* * *

واعلم : أن من الناس من طعن فى كـــون خبر التواتــر مفيــدا للعلم · ولهم فيه مقامان :

المقام الأول : الذين يطعنون فى جميع أقســام التواتر · ولهم فيه شبه :

الشبهة الأولى : قالوا : الكذب جائز على كل واحد من أهـــل التواتر وحده ، فوجب أن يبقى ذلك الجواز حال الاجتماع · ويــدل عليه وجهان :

الأول : ان هذا الاجتماع غير مانع من هذا الجواز فى حق الاثنين والثلاثة والعشرة والمائة . والعقل لايمكنه أن يشير الى حد معين ، ويحكم بأن الاجتماع الحاصل فى هذا العدد ، يمنع من جواز الكذب ، لأن أى عدد فرضه العقل فان حال العدد الزائد عليه ـ بواحد واثنين ، وحال العدد الناقص عنه بواحد واثنين ـ فى ذلك الجواز على السوية .

واذا كان هذا الجواز ثابتا فى الآحاد ـ والحد المانع من هذا الجواز مفقود ـ وجب أن يقال : أن ذلك الجواز ثابت حال الاجتماع ، كما كان ثابتا حال الانفراد . واذا كان ذلك الجواز ثابتا حال الاجتماع ، امتنع القطع بأن الكذب لايقع .

الثانى : ان المتكلمين يقولون : لما كان كل واحد من الحوادث ، له أول . وجب فى الكل أن يكون له أول . وكل العقلاء يقولون : اذا كان كل واحد من « الزنج » موصوفا بالسواد ، وجب فى الكل أن يكونوا موصوفين بالسواد . فكذا ههنا : لما جاز الكذب على كل واحد من المخبرين ، وجب أن يكون هذا الجواز باقيا فى حق الكل .

الشبهة الثانية : هى أن الانسان انما يقدم على الكذب ، لأنه حصل فى قلبه ارادة أن يكذب . وحصول هذه الارادات فى القلب : اما أن يكون من الله تعالى ، أو من العبد ، أو حدثت لا عن محدث ومؤثر . وعلى التقديرات الثلاثة فكل ذلك جائز فى حق كل واحد من هؤلاء المخبرين ، ولم يكن حصول هذا السبب فى حق بعضهم ، مانعا ومنافيا من حصوله فى حق الباقين . واذا كان الأمر كذلك وجب القطع بأنه لايمتنع حصول ذلك السبب الداعى الى الكذب فى حق الكل . وبتقدير وقوع الاشتراك فى تلك الارادة ، وجب وقوع الاشتراك فى الكذب . والمعلق على سبب جائز الوجود كان هو أيضا جائز الوقوع . فثبت :

أن اشتراك الكل فى الكذب غير ممتنع البتة · واذا ثبت هذا كـــان القطع بأن ذلك الجائز لم يقع : خطأ وبعيدا (٣) ·

الشبهة الثالثة : انه لما ثبت أن الكذب جائز على كل واحد منهم حال الانفراد ، وثبت أن الاجتماع فى المائة والمائتين غير رافع لذلك الجواز ـ وأنتم المستدلون ـ فعليكم أن تذكروا واحدا معينا ، وتذكروا أن انتهاء الاجتماع الى ذلك الحد المعين : مانع من الكذب ، لكنكم انتم مطالبون باقامة البرهان على ذلك · وأما نحن فتكفينا المطالبة · لأنا نحن السائلون ، وأنتم المستدلون ·

فهذه هى الشبهات التى تمســك بهــا من طعن فى التواتر على الاطلاق ·

* * *

المقام الثانى ـ الذين يسلمون صـحة القسم الأول من التواتر ، وينازعون فى القسم الثانى · ويقولون لم قلتم : ان القسم الثانى يفيد العلم ، وأنتم فى مسألة النبوة ، انما تعولون على هذا القسم الثانى ؟ ـ تمسكوا فى الطعن فى هذا القسم خاصة بوجوه من الشبه :

الشبهة الأولى : ان العلم بصفة الشىء مشروط بالعلم بذات ذلك الشىء · وهذه المقدمة يقينية ·

اذا عرفت هذا فنقول : ما لم نعلم أن جميع الطبقات التى بيننا وبين الطبقة الذين شاهدوا محمدا صلى الله عليه وآله وسلم كانوا موصوفين بالصفات المعتبرة فى كون التواتر مفيدا للعلم ، لم يمكنــا القطع بصحة هـذا التواتر ، لكن العلم بكون هـذه الطبقات المتوسطة موصوفين بصفات التواتر : علم بصفة من صفاتهم · وقد ثبت أن العلم

---

(٣) وتغيرا : ا

بصفة الشيء مشروط بالعلم بذاته ، فاذن لايمكننا أن نعلم أن هـــذه الطبقات موصوفة بهذه الصفات ، الا اذا علمنا عدد تلك الطبقات ، ووجودهم ، لكننا لانعلم البتة من هذه الطبقات المتوسطة ، أنها كم هى ؟ واذا كان كذلك كانت ذواتها مجهولة لنا ، واذا كانت الذوات مجهولة كانت الصـفات مجهولة ، فلم يكن العلم بكونهـم موصـوفين بالصفات المعتبرة فى التواتر حاصلا ، فوجب أن لايحصل بهذا الخبر : علم . والله أعلم .

الشبهة الثانية : انا نرى المجوس على كثرتهم وتفرقهم فى الشرق والغرب ، يخبرون عن المعجزات العظيمة لـ « زرادشت » مـــع أنـه كان كذابا ساحرا عندكم .

وأيضا : اليهود على كثرتهم وتفرقهم فى الشرق والغرب ، يخبرون ان موسى عليه السلام قال : « ان شريعتى لاتصير منسوخة البتة » (٤) .

وأيضا : النصـارى على كثرتهم وتفرقهـم فى الشرق والغرب ، يخبرون أن عيسى عليه السلام كان يقول : بثالث ثلاثة ـ سبحانه وتعالى عما يشركون ـ وبأنه ابن الله . ويخبرون : أن اليهود صـــلبوا عيسى وقتلوه . فان كان التواتر مفيدا للعلم ، فقد صحت هذه الأخبار . ويلزم من صحتها : الطعن فى نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم وان كانت غير مفيدة للعلم ، فحينئذ خرج التواتر عن كونه مفيدا للعلم .

لايقال : انما دفعنا هذه الأقوال لقيام الدلائل العقلية ، على أنها باطلة . فاما التواتر عن وجود محمد صلى الله عليه وآله وسلم وعن ادعائه الرسالة ، فانه لم تقم الدلالة على بطلانه . فظهر الفرق . لأنـا نقول : هذا القدر يقوى كلامنا ، لأن خبر التواتر لمـا حصـل فى تلك

---

(٤) يقول سعديا الفيومى فى الأمانات والاعتقادات : « نقـــل بنو اسرائيل نقلا جامعا : أن شرائع التوراة . قالت لهم الأنبياء عنها : انها لاتنسخ . وقالوا : انا سمعنا ذلك بقول فصيح يرتفع عنه كل وهم وكل =

الصور ، ثم قامت الدلائل القاطعة على بطلانها ، فحينئذ ثبت : أن الدلائل القاطعة قامت على بطلان خبر التواتر فى هذه الصـورة . واذا كان الأمر كذلك ، ثبت : أنه لايمكن الاستدلال بخبر التواتر على أن المخبر عنه حق وصدق .

الشبهة الثالثة : الخبر المتواتر اذا كان خبرا عن الأمور الماضية ، حصل فيه احتمال مانع من القطع واليقين . وذلك الاحتمال هو أن يقال لعل (٥) واحدا ، ألقى ذلك الكذب على سبيل الارجاف ، ثم انه انتشر ذلك الارجاف واشتهر قليلا قليلا ، حتى امتلأ العالم منه ونحن

=

تأويل . ثم تبينت الكتب فوجدت مايدل على ذلك : اولا : ان كثيرا من الشرائع مكتوب فيها « بدياح عولم » ومكتوب فيها » لدحيم » وأيضا : لقول التوراة (دبريم ٣٣ : ٤) أى الأصحاح الثالث والثلاثين من سفر التثنية . الآية الرابعة . وأيضا : لأن أمتنا بنى اسرائيل انما هى أمة بشرائعها . فاذا قال الخالق : ان الامة مقيمة ما أقامت السماء والأرض . فبالضرورة شرائعها مقيمة ما أقامت السماء والأرض . وذلك قوله فى سفر ارمياء الأصحاح الحـادى والثلاثين . الآيـة الخامسـة والثلاثون والسادسة والثلاثون . ورأيت فى آخر النبوات ينص على حفظ توراة موسى الى يوم القيامة وبعثة ايلياء قبله . ذاك قوله (ملاخى ٣:٢٢-٢٣) ورأيت قوما من أمتنا يحتجون لدفع نسخ الشرع على طريق العـموم ويقولون : لايخلو الشرع اذا شرعه الله ... الخ » (ص ١٢٨ الامانات والاعتقادات) .

فهذا اليهودى يناقض نفسه بنفسه . اذ قـال : نقـل بنو اسرائيل نقلا جامعا . أى حكى الاجماع . ثم بعد ذلك قال : ورأيت قوما من أمتنا يحتجون لدفع نسخ الشرع . أى انتفى الاجماع على عدم النسخ فى التوراة . والرد عليه : أنتم يا علماء بنى اسرائيل تنتظرون « الماسيا » أى النبى الذى أنبأ عن ظهوره موسى عليه السلام لتسمعون له وتطيعون فى كل ما يكلمكم بـه (تث ١٨ : ١٥ ـ ٢٢) ومجىء الماسـيا هو من أجل نسخ التوراة . فلماذا تدفعون النسخ ؟

(٥) لكلّ واحد : أ

نشاهد أن مثل هـذا الارجاف كثيرا مايحصل فى زماننا . فاذا جـاز ذلك فى هذا الزمان منه ، ونحن نشاهد ، فكذا فى سائر الأزمنة .

لايقال : كل ما كان كذلك ، فانه لابد أن ينكشف بالآخـــرة ، أنه كان ارجافا وكذبا .

لأنا نقول : لم قلتم : انه لو كان الأمر واقعا على هذا الوجه ، لوجب أن يصل خبره الينا ؟ أقصى ما فى الباب أن يقال : انه واقعة عظيمة . والوقائع العظيمة يجب أن تصل الينا أخبارها .

الا أنا نقول : هذه القاعدة منقوضة بصور منها :

أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم داوم على أداء الصلوات نيفا وعشرين سنة ، ثم انه لم ينقل الينا شىء من أحوال الصلاة الا برواية الآحاد . ومع التعـارض . ولهـذا السبب اختلف المجتهدون فى كيفية أداء الصلاة اختلافا شديدا ، لايرجى زواله .

ومنها : أن أحوال « عاد » و « ثمود » وسائر الأمم وسائر أرباب الدول والملل ، كانت أمورا عظيمة . ثم انها خفيت وما وصلت الينا . أقصى ما فى الباب أن يقال : طالت المدة بيننا وبينهم ، فخفيت ، الا أن هذا انما ينفع اذا ذكرتم فى ضبط المدة الطويلة ، والمدة القريبة ضابطا معلوما . حتى أن ما كان قريبا نحكم عليه بأنه لابـد أن يكون معلوما لنا . وما كان بعيدا لم يجب فيه ذلك . الا أن ذكر هذا الضابط كالمتعذر والممتنع .

فهذه جملة الوجوه التى تمسك بها الطاعنون فى التواتر .

* * *

والجواب : اعلم أن العلماء اختلفوا فى أن العلم الحاصل عقيب خبر التواتر علم ضرورى أم نظرى ؟ والاختيار : أنه ضرورى . وذلك لان الضرورى هو الذى اذا شكك فيه صاحبه لايتشكك ، ونحن نجرب أنفسنا عند سماع هذه الشبهات التى ذكرتموها ، فنجدها جازمة بأن

محمدا صلى الله عليه وآله وسلم كان موجودا ، وكان يدعى أنه رسول الله الى الخلق ، ولانجد هذه الشبهات التى ذكرتموها طاعنة فى ذلك الجزم وقادحة فيه . فثبت : أن العلم الحاصل عقيب خبر التواتر : علم ضرورى ، فكانت هـذه الشبهات طاعنـة فى الضروريات ، فلم تكن مستحقة للجواب . لأن ذلك الجواب لا محالة يكون نظريا ، فيتوقف الضرورى عليه ، فيقع الدور . وهو محال . فعلمنا : ان أمثال هذه الشبهات لايستحق الجواب .

وأما المقدمة الثانية ـ وهى ان المعجزة ظهرت على وفق دعواه ـ فاعلم : أن اعتماد المتكلمين فى هذه المسألة على أن القرآن معجز . والقرآن ظهر على وفق دعواه ، فيلزم من هاتين المقدمتين : أن المعجزة ظهرت على وفق دعواه . وهذا دليل طويل . وفيه مباحث كثيرة ، وقد استقصينا فيه الكلام فى كتاب « **نهاية العقول** » .

واعلم : أن الرسول عليه السلام كانت له معجزات كثيرة ، سوى القرآن . والعلماء أفردوا فى ذكرها كتبا .

وضبط القول فيها : أن تقول : معجزاته صلى الله عليه وآلـه وسلم قسمان : حسية ، وعقلية .

أما الحسية : فثلاثة أقسام : **أحدها** : أمور خارجة عن ذاته . وثانيها : أمور فى ذاته . وثالثها : أمور فى صفاته .

أما القسم الأول ـ وهو الأشياء الخارجة عن ذاته ـ فهو كانشقاق القمر ، واجتذاب الشجر ، وتسليم الحجر عليه ، ونبوع الماء من بين أصابعه ، واشباع الخلق الكثير من الطعام القليل ، وحنين الخشب ، وشكاية الناقة ، وشهادة الشاة المسمومة (٦) واظلال السحاب قبـل مبعثه ، وما كان من حال « أبى جهل » وصخرته حين أراد أن يضربها على رأسه ، وما كان من شاة « أم معبد » حين مسح يده على ضرعها .

---

(٦) المشوية : ا

وأما القسم الثانى ـ وهو الأحوال العـائدة الى ذاته ـ فهو مثل النور الذى كـان ينتقل من أب الى أب ، الى أن خـرج الى الدنيا ، وما كان من الخاتم بين كتفيه . وما سوى هذا (٧) من خلقتـه وصورته التى هى بحكم الفراسة دالة على نبوته .

وأما القسم الثالث ـ وهو ما يتعلق بصفاته ـ وهى كثيرة . ونحن نشير الى بعضها :

فالأول : ان أحدا ماسمع منه لا فى مهمات الدين ولا فى مهمات الدنيا ، كذبا البتة . فلو صدر عنه الكذب مرة واحدة ، لاجتهد أعداؤه فى تشهيره واظهاره .

والثانى : انه ما أقدم على فعل قبيح ، لا قبل النبوة ولابعدها .

الثالث : انه لم يفر عن أحد من أعدائه لاقبل النبوة ولابعدها ـ وان عظم الخوف ـ مثل يوم أحد ويوم الأحزاب . وهذا يدل على أنه كان قـوى القلب بمواعيد الله ، حيث قـال : « والله يعصمك من الناس » [المائدة ٦٧] وقال : « حسبك الله » [الأنفال ٦٤] وقال : « الا تنصروه . فقد نصره الله » [التوبة ٤٠]

والرابع : انه كان عظيم الشفقة والرحمة على أمتـه . قال الله تعالى : « فلا تذهب نفسك عليهم حسرات » [فاطر ٨] وقال تعالى « فلعلك باخع نفسك » [الكهف ٦] . وقال : « ولا تحزن عليهم » [النحـل ١٢٧] وقال : « عزيز عليـه مـا عنتم ، حريص عليكم ، بالمؤمنين رؤف رحيم » [التوبة ١٢٨]

الخامس : انه عليه السلام كان فى أعظم الدرجات فى السخاوة ، حتى أنه تعالى عاتبه عليهـا . وقال : « لاتبسـطها كل البسـط » [الاسراء ٢٩]

---

(٧) وما شوهد من : ب

والسادس : انه ما كان للدنيا فى قلبه وقع ، وأن قريشا عرضوا عليه المال والزوجة والرياسة حتى يترك (٨) هذه الدعوى ، فلـــم يلتفت اليهم .

والسابع : انه عليه السلام كان فى غاية الفصاحة . كما قال : « أوتيت جوامع الكلم » .

والثامن : انه عليه السلام بقى على طريقته المرضية من أول عمره الى آخره .

والكذاب المزور لايمكنه ذلك . واليه الاشارة بقوله تعـــالى : « قل : لا أسألكم عليـــه من أجـــر وما أنـــا من المتكلفين » [ص ٨٦]

والتاسع : انه عليه السلام كان مع أهل الدنيا والثروة ، فى غاية الترفع . ومع الفقراء والمساكين وأهل الدين ، فى غاية التواضع .

والعاشر : انه عليه السلام كان فى كل واحدة من هذه الصـــفات والأخلاق فى الغاية القصوى من الكمال ـ كان مستجمعا لها بأسرها ـ ولم ينفق ذلك لأحـــد من الخلق . فكان اجتماعهـــا فى ذاتـــه من أعظـــم المعجزات .

وأما المعجزات العقلية فهى ستة أنواع :

النوع الأول : انه صـــلى الله عليه وآله وسلم انما ظهر فى قبيلة ما كان أهلها من أهل العلم ، وكانوا من بلدة ما كـــان فيهـــا أحـــد من العلماء ، وكانت الجهالة غالبة عليهم . ولم يتفق له سفر من تلك البلدة الا مرتين الى الشام . وكانت مدة تلك المسافرة قليلة ، ولـــم يذهب أحد من العلماء والحكماء الى تلك البلدة ، حتى يقال : انه عليه السلام تعلم العلم من ذلك الحكيم .

---

(٨) ينزل عن هذه : ا

فاذا خرج من مثل هذه البلدة ، ومن مثل هذه القبيلة انسان من غير أن مارس شيئا من العلوم ، ولاتتلمذ لأحد من العلماء البتة ، ثم بلغ فى معرفة ذات الله وصفاته وأفعاله وأسمائه وأحكامه ، هـذا المبلغ العظيم ، الذى عجز جميع الأذكياء من العقلاء عن القرب منه ، وأقر الكل بأنه لايمكن أن يزداد فى تقرير الدلائـل على ما ورد فى القرآن ، ثم ذكر قصص الأولين وتواريخ المتقدمين بحيث لم يتمكن أحد من الأعداء أن يقول :انهأخطأ فى شىء منها ، بل بلغ كلامه فى البعد عن الريب والشك الى أن قال عند مجادلتهم اياه : « قل : تعالوا ندع أبناءنا وابناءكم » الى قوله : « فنجعل لعنه الله على الكاذبين » [آل عمران ٦١] وقال : « تلك من أنباء الغيب نوحيها اليك ، ما كنت تعلمها أنت ولا قومك » [هود ٤٩] ولم يقدر أحد أن يقول : انهطالع كتابا أو تتلمذ لأستاذ .

وكانت هذه الأحوال الظاهرة معلومة للأصـدقاء والأعـداء على ما قال تعالى : « أم لم يعرفوا رسولهم ؟ فهم له منكرون » [المؤمنون ٦٩] وقال : « وما كنت تتلو من قبله من كتاب ، ولا تخطه بيمينك اذن لارتاب المبطلون » [العنكبوت ٤٨] وقال : « فقد لبثت فيكـم عمرا من قبله . أفلا تعقلون » ؟ [يونس ١٦] وكل من له عقل سـليم وطبع مستقيم ، يعلم أن هــذه الأحـوال لاتتيسر الا بالتعليم الالهى والهداية الربانية .

النوع الثانى : انه عليه السلام كان قبل إظهار دعوى الرسـالة والنبوة ، ما كان يشرع فى هذه المسائل الالهية ، وما كان يبحث عنها وما جرى على لسانه قط حديث النبوة والرسالة .

والذى يدل على صحة قولنا : أنه لو اتفق له شروع فى هــذه المطالب والمباحث ، قبل اظهار ادعاء الرسالة والنبوة ، لقالت الكفار له : انك أفنيت عمرك فى التدبر والتأمل ، وتحصيل هذه الكلمات حتى

قدرت الآن على اظهارها ، ولما لم يذكر هذا الكلام أحد من الأعـــداء مع شدة حرصهم على الطعن فيه وفى نبوته ، علمنا : أنه عليه السلام ما كان شارعا قبل اظهار النبوة فى شىء من هذه العلوم ٠ ومعلوم : أن من انقضى من عمره أربعون سنة ، ولم يخض فى شىء من هـــذه المطالب العلمية ، ثم انه خاض بها دفعة واحدة ، وأتى بكلام عجـز الأولون والآخرون عن معارضته ، بل قد انقضى الآن قريب من ستمائة سنة ٠ وما جاء أحد يمكنه اقامة المعارضة ٠ فصريح العقل يشهد بأن هذا لايكون الا على سبيل الوحى والتنزيل ٠

النوع الثالث : انه صلى الله عليه وآله وسلم تحمل فى أداء الرسالة أنواعا من المشاق والمتاعب ، ولم ينغير عن المنهج الأول البتة ، ولـم يطمع فى مال أحد ولا جاهه ، بل صبر على تلك المشاق والمتاعب ، ولم يظهر فى عزمه فتور ولا فى اصراره قصور ، ثم انه لما قهر الأعداء ، ووجد العسكر العظيم والدولة القاهرة القوية ونفذ أمره فى الأموال والأزواج ، لم يتغير عن منهجه الأول ، والزهد فى الدنيا ، والاقبال على الآخرة ٠

وكل من أنصف علم أن المزور لايكون كذلك ٠ فان المزور انمـــا يزور الكـذب والباطـل على الخـــلق ، ليجد الدنيـــا ٠ فـاذا وجدها ولم ينتفع بها ، كان ساعيا فى تضييع الدنيا والآخرة على نفسه ٠ وذلك ما لا يفعله أحد من العقلاء ٠

النوع الرابع فى معجزاته العقلية : انه عليه الصلاة والسلام كان مجاب الدعوة ٠ ويدل عليه وجوه :

أحدها : ان قريشا لما بالغوا فى ايذائه ، دعـا عليهم ٠ فقال « اللهم اشدد وطأتك على مضر ، واجعلها عليهم سنين كسنى يوسف » والله تعالى منع من انزال المطر عليهـم ، فبطلت زراعـاتهم وهلكت مواشيهم واستولى القحط عليهم ، فجاؤا يشفعوا اليه ، حتى يســئل

الله تعالى انزال المطر عليهم ، فلما سأل ذلك جاءهم المطر ، حتى خافوا الغرق ، فعادوا وسألوه ان يدع الله حتى ينزل المطـــر بقـــدر الحاجة . فقال : « اللهم حوالينا ولا علينا ، اللهم على الجبال ، وبطون الأودية » فاندفع ذلك البلاء عنهم .

وثانيها : انه عليه السلام لما كتب الى « كسرى » ـ ملك العجم ـ كتابا ، ومزق الملك كتابه وبعث اليــه حفنة من تراب بلدتـه ، قال : « اللهم مزق ملكه » ثم قال للصحابة ـ رضوان الله عليهم أجمعين ـ : « أنه بعث تراب بلدنه الينا . وهذا على أنا نملك بلاده » فكان الأمر كما قال .

وثالثها : انه عليه السلام قال فى حق « عتبة ابن أبى لهب » : « اللهم سلط عليه كلبا من كلابك » فافترسه الأسد .

ورابعها : انه دعا عليه السلام لابن عمه « عبد الله بن عباس » فقال : « اللهم فقهه فى الدين ، وعلمه التاويـــل » فصار ابن عباس ببركة هذا الدعاء : حبر (٩) المفسرين .

وخامسها : ان الكفار لما وصلوا الى الغار ، قرأ هو ـ عليه السلام ـ عليهم : « وجعلنا من بين أيديهم سدا ، ومن خلفهم سدا » الآية (يس٩) فاولئك الكفار كانوا ينظرون الى الغار ، وما كانوا يرون النبى عليه السلام .

وسادسها : انه لما خرج من الغار ، ذهب خلفه جمع من الكفار ، فلما قرب واحد منهم قال عليه السلام : « يا أرض خذيه » فغاصـت قوائم فرس ذلك الكافر فى الأرض ببركة دعائه .

---

(٩) رئيس : ب ـ والحبر ـ بفتح الحاء ـ هو عالم بنى اسرائيل من سبط لاوى . أى هم العلماء العاديون مقيمو الشعائر وأما الربـانى فهو العالم الكبير الذى يكون من نسل هارون عليه السلام .

النوع الخامس من دلائل نبوته : ورود البشـــارة بمقدمه العزيز فى التوراة والانجيل . والدليل على ذلك : أنه صلى الله عليه وآله وسلم ادعى أن ذكره موجود فى التوراة والانجيل . قال الله تعالى : « الذين يتبعون الرسول النبى الأمى الذى يجدونه مكتوبا عندهم فى التوراة والانجيل » [الأعراف ١٥٧] وقال تعالى حكاية عن المسيح « ومبشرا برسول يأتى من بعدى اسمه أحمد » [الصف ٦] وقل : « يا أهل الكتاب لم تكفرون بآيـات الله ؟ وأنتـم تشهدون » [آل عمران ٧٠] وقال : « الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم [آ البقرة ١٤٦] ومعلوم : أنه لو كان كاذبا فى ذلك ، لكان هذا من أعظم المنفرات لليهود والنصارى عن قبوله . ولا يليق بالعاقل ان يقدم على فعل بمنعه عن مطلوبه ، ويبطل عليه مقصوده ، من غير فائدة أصلا . ولا نزاع بين العقلاء أنه كان أعقل الناس واحذقهم .

النوع السادس من معجزاته : اخباره عن الغيوب .

أما اخباره عن المغيبات الماضية فهـو انه عليـه السلام آخبر عن وقائع المتقدمين من غير قراءة كتاب ، ولا استفادة من انسان .

وأما اخباره عن الغيوب المستقبلة (١١) . فهو على قسمين : منه ما ورد فى القرآن ، ومنه . ما ورد فى الأخبارا .

* * *

(١٠) أحمد فى العبرانى پيركليت . وفى اليونانى بيركلبتوس [يوحنا ١٤] ومحمد ﷺ فى التوراة فى الأصحاح الثامن عشر من سفر التثنية وفى الأصحاح الأول من انجيل يوحنا . واسمه أحمد مذكور فى الأصحاح الرابع عشر من انجيل يوحنا .

(١١) ومن ذلك قوله تعـالى عن بنى اسرائيل : « لتفسـدن فى الأرض مرتين ولتعلن علوا كبيرا » وقد تمت المرة الأولى فى سـنة ألف وتسعمائة وسبع وستين من بعد الميلاد . وهى مذكورة فى الأصحاح الثامن من سفر دانيال .

أما الذى ورد منه فى القرآن فكثير :

أحدها : قوله تعالى : « سيهزم الجمع ، ويولون الدبر » [القمر ٤٥] والسين فى قوله « سيهزم » للاستقبال ، والسورة مكية ، ثم انه حصل ذلك يوم بدر .

وثانيها : قوله تعالى : « واذ يعدكم الله احدى الطائفتين ، أنها لكم » [الأنفال ٧] وقد كانت لهم .

وثالثها : قوله تعالى : « قل للمخلفين من الأعراب : ستدعون الى قوم أولى بأس شديد » [الفتح ١٦] وقد وقع ذلك . لأن المراد من القوم أولى البأس عند بعضهم : » بنو حنيفة » وقد دعى « أبو بكر » ـ رضى الله عنه ـ الى قتالهم . وعند آخرين : هم فارس . وقد دعى عمر بن الخطاب » ـ رضى الله عنه ـ الى قتالهم .

ورابعها : قوله تعالى : « ألم . غلبت الروم فى أدنى الأرض » [الروم ١ ـ ٢] وكان كما أخبر .

وخامسها : قوله تعالى : « سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم » [فصلت ٥٣] ولايمكن حمل الآية على الآيات الدالة على التوحيد ، لأنها كانت حاضرة وقوله « سنريهم » للاستقبال فلابد وأن يكون المراد منه : فتح القرى المحيطة بـ « مكة » وبقوله « وفى أنفسهم » : فتح « مكة » وقد وقع ذلك .

وسادسها : قوله تعالى : « ان الذى فرض عليك القرآن ، لرادك الى معاد » [القصص ٨٥] اى الى « مكة » وقد رده الله تعالى اليها .

وسابعها : قوله : « ليظهره على الدين كله » [الفتح ٢٨] وقد أظهره .

وثامنها : قوله تعالى « وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ، ليستخلفنهم فى الأرض » [النور ٥٥] والمراد منه :

الصحابة . بدليل : قوله « وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا » [النور ٥٥] وكانوا هم الخائفين فى صدر الاسلام . فهذه الآية دالة على كون صانع العالم سبحانه عالما بكل المعلومات ، لأنه تعالى أخبر عما سيأتى . ثم كان الأمر كما أخبره ، وعلى كونه تعالى قادرا على كل الممكنات ، لأنه وعد بالنصرة التامة ـ وقد وقعت ـ وعلى نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم لأنه استبد بذكر هذا الغيب ، فلابد أن يكون ذلك من عند الله ، وعلى خلافة الخلفاء الراشدين ، لأنه تعالى قال : « ليستخلفنهم فى الأرض » فوعد بالخلافة جمعا من الحاضرين فى ذلك الوقت ـ وأقل الجمع ثلاثة ـ

وتاسعها : قوله تعالى : « قل يا ايها الذين هادوا » الى قوله : « ولا يتمنونه أبدا بما قدمت أيديهم » [الجمعة ٦ ـ ٧] ثم كان كما أخبر .

وعاشرها : قوله تعالى : « وضربت عليهم الذلة والمسكنة » [البقرة ٦١] وظهور ذلك فى اليهود معلوم ، فانه ما رفعت لهم راية قط ، وما ظهر فيهم سلطان ولا ملك قاهر .

* * *

وأما الاخبار عن الغيوب المستقبلة فى غير القرآن : فكثير :

أحدها : قوله عليه السلام : « زويت لى الأرض ، فاريت مشارقها ومغاربها . وسيبلغ ملك أمتى مازوى لى منها » وكان الأمر كما أخبر .

وثانيها : قوله عليه السلام لـ « عدى بن حاتم » : « كيف بك اذا خرجت الظعينة من أقصى « اليمن » الى أقصى « الحيرة » (١٢) لا تخاف الا الله » .

وثالثها : انه عليه السلام أخبر أصحابه بموت « النجاشى » وصلى عليه ، ثم شاعت الأخبار : أنه مات ذلك اليوم .

---

(١٢) ومن أقصى الجزيرة : ا

ورابعها : قوله عليه السلام لـ « عمار بن ياسر » : « تقتلك الفئة الباغية » فقتل مع « على » ـ رضى الله عنه ـ يوم « صفين » وهـذا يدل على توحيد الله ، ونبوة محمد صلى الله عليـه وآله وسـلم ، وخلافة على رضى الله عنه . الا أنه خبر . ودليل خلافة « أبى بكر » قرآن . والقرآن خير من الخبر .

وخامسها : قوله لـ « على »ـ رضى الله عنه ـ : « أشقى النـاس عاقر النافة ، والذى يخضب هذه من هذه » يعنى الذى يضرب على رأسك ، فيخضب لحيتك من دم رأسك . ثم كان كما قال ، فضرب على رأسه حين قتله .

وسـادسها : قوله عليه السـلام لـ « على » : « ستقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين » .

وسابعها : قوله عليه السلام : « اقتدوا باللذين من بعدى : أبى بكر وعمر » وكان هذا اخبار عن بقائهما بعده .

وثامنها : قوله عليه السلام : « الخلافة بعدى ثلاثون سنة » وكانت خلافة الخلفاء الراشدين هذا القدر .

وتاسـعها : ليلة الاسراء فانـه أخبر قريشـا عن أمـور ، فكانت كما أخبر .

وعاشرها : قوله للعباس حين أسره : « افد نفسك ، وابنى أخيك عقيل بن أبى طالب ونوفل بن الحرث . فانك ذومال » فقال : لا مال عندى . فقال : « أين المال الذى وضعته بمكة عند أم الفضل . وليس معكما أحد . فقلت : ان أصبت فى سفرى ، فللفضل كذا ، ولعبد الله كذا ، ولفلان كذا ؟ فقال العبـاس : والذى بعثـك بالحـق نبيا ، ما علم هذا أحد غيرى . وانك لرسول الله . وأسلم هو وعقيل .

واعلم : أن معجزات النبى صلى الله عليه وآلـه وسـلم كثيرة . واكتفينا ههنا بهذا القدر .

وثبت بمجموع ما ذكرنا : أنه صلى الله عليه وسلم ادعى الرسالة ، وظهرت المعجزة على وفق دعواه .

وأما المقدمة الثالثة – وهى أن كل من كان كذلك ، كان صادقا – فالذى يدل عليه :

هو أن المعجزات لما عجز الخلق عنها ، كان ذلك فعلا . من أفعال الله تعالى ، خلقه عقيب دعواه ، وخلق المعجزة عقيب الدعوى ، يدل على تصديق مدعى الرسالة .

ومثاله : انه اذا جلس الملك العظيم على سرير مملكته ، فقام واحد وقال : انى رسول هذا الملك الى أهل مملكته ، ثم قال : يا أيها الملك ان كنت صادقا فى هذه الدعوى ، فافعل شيئا يخالف عادتك . فاذا فعل ذلك الملك فى تلك الساعة فعلا يخالف عادته ، علم الحاضرون بالضرورة : أنه انما فعل ذلك لأجل تصديق ذلك المدعى . فهكذا ههنا ان محمدا عليه السلام قال : يأيها الناس انى رسول الله اليكم . ثم قال : يا الهى ان كنت صادقا فى هذه الدعوى ، فاجعل القمر منشقا بنصفين ، فاذا انشق القمر ، علم كل واحد بالضرورة : أنه تعالى انما شقه بنصفين لأجل تصديقه . فثبت : أن خلق المعجزة على وفق الدعوى تصديق من الله لذلك المدعى . وكل من صدقه الله تعالى فهو صادق .

فان قيل : الاعتراض على هذه الدلالة من وجوه :

الاعتراض الأول : ان قول القائل : انه ظهر على يد المدعى للرسالة فعل خارق للعادة . هذا الكلام انما يصح لو كان انخراق العادات جائزا . ونحن نمنع هذا الجواز . والدليل على أنه ممتنع من أن تجويزه يفضى الى السفسطة : أنا لو فتحنا هذا الباب ، لم نامن أن تنقلب الجبال ذهبا ابريزا ، وأن ينقلب ماء البحر دما صرفا ، وأن يكون هذا الشخص الذى نشاهده الآن شيخا صار هرما ، وأن يكون قد حدث (١٣) فى هذه الساعة

---

(١٣) ووجدت : ص

شيخ من غير أب ولا أم . ولكنا اذا شاهدنا «زيدا» لم نأمن من أن يكون الله خلق فى هذه الساعة شيخا من غير أب ولا أم . مثل « زيد » فى صورته وشكله وتخطيطه . ومعلوم أن تجويزه هذه الأشياء يفضى الى الجهالات . ولما كان ذلك باطلا ، علمنا : أن انخراق العادات غير ممكن .

الاعتراض الثانى : سلمنا أن انخراق العادات غير ممتنع ، الا أنا نقول : لم قلتم : ان هذا حصل بايجاد الله . وتقرير هذا السؤال من وجوه :

الأول : نحن بين أمرين : اما أن نثبت النفس الناطقة البشرية ، واما أن لانثبتها . فان أثبتنا النفس الناطقة ، فلم لايجوز أن يقال : ان نفس النبى عليه السلام مخالفة لسائر النفوس بالماهية والحقيقة . فهى لماهيتها المخصوصة وحقيقتها التى باعتبارها امتازت عن سائر الحقائق ، قدرت على ما لا يقدر عليه غيره . وأما ان قلنا : ان القول بالنفوس الناطقة باطل ، فلابد أن نعترف أن لكل واحد من أشخاص الناس مزاجا مخصوصا وتركيبا مخصوصا ، به امتاز عن سائر الأشخاص . فلم لايجوز أن يقال : مابه امتاز هذا الشخص عن سائر الأشخاص ، علة لكونه قادرا على الأفعال التى يعجز عنها غيره ؟

ألا ترى أن لكل انسان مزاجا مخصوصا وذلك المزاج يقتضى فى ظاهره خلقا ، وفى باطنه خلقا لايحصلان البتة فى غيره . فلم لايجوز أن يقال : تلك الخصوصية تكون مبدأ لتلك القدرة المخصوصة ؟ وعلى هذا التقدير لايمكننا أن نعلم أن هذا المعجز هو فعل الله تعالى .

الوجه الثانى فى تقرير هذا المقام : هب أن تلك المعجزات لم تحصل لأجل خصوصية نفسه ، أو خصوصية بدنه . لكن لاشك أن أنواع الأدوية كثيرة . والآثار الصادرة عنها عجيبة كثيرة . فلم لايجوز أن يقال : ان هذا المدعى وجد دواءا ، له قوة وخاصية تقتضى ظهور تلك الآثار والمعجزات عن تناول ذلك الدواء ؟ ألا ترى أن الناس يقولون :

ان أكل الدواء الفلانى يزيد فى الذكاء ، وأكل الدواء الآخر يزيد فى القوة الفلانية . فلم لايجوز وجـــود دواء آخر يزيد فى قوة الادراك والعقل زيادة منتهية الى حد الاعجاز . ومـــع هذا الاحتمال لايمكن القطع بأن هذا المعجز فعل الله تعالى ؟

الوجه الثالث : لم لايجوز أن يقال : ظهور هذه المعجزات انمـــا كان باعانة الجن والشياطين . وذلك لأنا وان كنا نعرف مقادير عقول البشر ، وقدرهم . الا أنا لانعرف مقادير عقول الشياطين وقدرهم ، فلعل هذه المعجزات حصلت باعانة الشياطين ولعل الاخبار عن الغيوب ، حصل بالقاء الشياطين تلك الغيوب اليهم .

لايقال : هذا باطل من وجهين :

الأول : ان الأنبياء ـ عليهم السلام ـ دعوا الخلق الى لعن الشياطين فكيف يليق بالشياطين أن يعينوهم ؟

والثانى : انا انما نثبت الجن والشياطين بأخبار الأنبيـاء عليهم السلام ، فلو جعلنا القول بالجن الشياطين طاعنا فى النبوة ، كنا قد أبطلنا الأصل بالفرع . وذلك باطل .

لأنا نجيب عن الأول : بأن الشيطان اذا كان مشغوفا باضـلال الخلق ـ وهذا الطريق يفضى الى حصول مقصوده ـ لم يبعد أن يرضى بذلك اللعن ، ليحصل هذا المقصود له .

ونجيب عن الثانى : انا لانحتاج فى مقام السؤال الى الجزم بوجود الجن والشياطين ، بل يكفينا مجرد الاحتمال . ومجرد الاحتمال لايتوقف القول بصحة النبوة .

الوجه الرابع : ان محمدا عليه الســلام كان يقول : « جبريل ـ عليه السلام ـ هو الذى يأتينى بهذا القرآن » وهذا المعنى مذكور فى القرآن . قال الله تعالى : « انه لقول رسول كريم » [التكوير ١٩]

اذا ثبت هذا فنقول : بتقدير أن يقال : ان « جبريل » عليه السلام غير معصوم عن القبائح ، لم يبعد أن يقال : ان هذا القرآن كلامه ، وأنه ألقاه على محمد عليه السلام لقصد الاضلال والاغواء • وما لم يبطل هذا الاحتمال ، لم تثبت نبوة محمد عليه السلام فاذن القول بصحة نبوته عليه السلام ، موقوف على عصمة « جبريل » عليه السلام ، الا أنه لا طريق الى عصمة « جبريل » عليه السلام الا بصحة نبوة محمد عليه السلام ، فيتوقف كل واحد منهما على الآخر • فيكون دورا •

الوجه الخامس : ان مذهب جمهور الصائبة : أن الأفلاك والكواكب أحياء ناطقة ، وأن هذه الكواكب قد تتكلم مع بعض الناس • واذا جاز ذلك ، فلم لايجوز أن يقال : بعض الكواكب يختار من الناس شخصا واحدا ، ويبعثه الى الخلق على سبيل الرسالة • وقبل ابطال هذا الاحتمال ، فى الدليل ، كان الشك قائما ، فلعل مظهر هذه المعجزات هو الكواكب المخصوصة •

الوجه السادس : ان المنجمين اتفقوا على أن لاتصالات الكواكب آثارا عجيبة فى هذا العالم • فلم لايجوز أن يقال : الرسول عليه السلام كان أعلم الناس بالنجوم ، فعلم أنه سيحدث اتصال عجيب فى الفلك ، وله تأثير عجيب فى هذا العالم ، فصبر حتى جاء وقت ظهور ذلك الأثر وادعى النبوة فى ذلك الوقت ، فوقع ذلك الأثر العجيب على وفق دعواه • فظن الناس أنه معجز خلقه الله تعالى • وما كان الأمر كذلك •

الوجه السابع : ان الفلاسفة يثبتون للأفلاك والكواكب عقولا مجردة ، ونفوسا ناطقة ، ونفوسا حيوانية فلكية • فلم لايجوز أن يكون المظهر لهذه الخوارق شيئا من هذه الأشياء عقلا ، أو نفسا ؟

الوجه الثامن : المنجمون اتفقوا على أن لسهم السعادة أثرا قويا فى تقوية الانسان على تحصيل المرادات والسعادات ، ولسهم الغيب

أثرا قويا فى كون الانسان متمكنا من الاخبار عن المغيبات . ونحن وان كنا نعلم بالدليل عدم صدقهم فى هـذه المقالة ، الا أن الاحتمال قائم . وبتقدير أن يكون ما قالوه حقا ، لم يمكننا أن نقطع بأن ظهور المعجزات من الله تعالى ، ولا بأن نقطع بأن اخبار الأنبياء عن المغيبات بوحى الله تعـالى ، بل جـاز أن يكون بقوة هذين السـهمين فى طوالعهم .

فثبت بهذه الوجوه الثمانية : أنه لايمكن القطع بان فاعل هـذه المعجزات هو الله تعالى .

* * *

الاعتراض الثالث : سلمنا : أن فاعلها هو الله تعلى . فلم قلتم : انه تعالى فعلها لغرض التصديق ؟ وتقريره من وجهين :

الأول : انكم أقمتم الدلائل القاهرة على أنـه يمتنع أن تكون أفعال الله تعالى وأحكامه معللة بشىء من الأغراض والمقاصد . واذا كان كذلك ، امتنع القول بأنه تعالى انما خلق هذه المعجزات لأجل غرض التصديق .

الوجه الثانى : هو أنا نقول : الفعل امـا أن يكون موقوفا على الداعى ، وأما أن لايكون . فان كان موقوفا على الداعى ، كان الجبر لازمـا ـ على ما قررنـاه فى مسألة خلق الأفعال ـ واذا لـزم الجـبر كان البارى تعالى هو الخالق للكفر والمعاصى ، لأنه هو الذى فعـل القدرة والداعية اللتين مجموعهما يوجب هذه القبائح . واذا كان الأمر كذلك ، لم يكن الاضلال ممتنعا فى حق الله تعالى . واذا كان كذلك ، فلم لايجوز أن يقال : انه تعالى أظهر هذه المعجزات على يد هـذا الكاذب ، لأجل الاضلال ؟ وأما اذا قلنا : ان الفعل غير موقوف على الداعى ، فحينئذ لايبعد أن يقال : انه تعالى خلق هذه المعجزة لا لغرض البتة . وحينئذ لايمكن الاستدلال بحق المعجزة على التصديق .

الاعتراض الرابع : سلمنا أن أفعال الله تعالى معللة برعاية الأغراض والمقاصد . الا أنكم لم قلتم : انه لا غرض لله تعالى ولا مقصود له من خلق هذه المعجزات الا تصديق هذا المدعى ؟ وما الدليل على هذا الحصر ؟

ثم انا نذكر وجوها أخر على سبيل التبرع :

الأول : ان جملة هذه الأفعال الموافقة للعادات ، لابد أن يكون لها أول . لما ثبت أن العالم محدث ، وحدوث كل واحد منها فى المرة الأولى يكون على خلاف العادة ، ثم انه تعالى جعل ذلك دائما مستمرا فيما بعد ذلك . فكذا ههنا لم لايجوز أن يقال : انه سبحانه وتعالى أراد أن يبدأ باحداث هذا الفعل الخارق للعادة ، ثم انه يديمه بعد ذلك ، ويجعله عادة مستمرة بعد ذلك ؟ وبالجملة : فلم لايجوز أن يكون هذا الذى حدث هو ابتداء عادة ، وستصير مستمرة بعده ؟

الثانى : انه يجوز أن يكون حدوث هذا الشىء على سبيل العادة ، الا أنه عادة لاتحصل الا فى أزمنة متطاولة . وذلك لأن دور الفلك الثامن لايتم ـ عند بعضهم ـ الا فى مدة ستة وثلاثين ألف سنة . وعلى هذا تكون العادة المستمرة المطردة : هو أن كل كوكب يحصل فى كل ستة وثلاثين ألف سنة فى موضع معين من الفلك . فمن نظر الى حصوله فى ذلك الوقت ظن أنه خارق للعادة ، ومن عرف الوضع المقتضى لذلك ، علم أنه عادة متطاولة ، فكذا ههنا يجوز أن يقال : هذا الذى حدث ، انما حدث على وفق عادة متطاولة .

الثالث : انه لما انشق القمر على السماء ، فلعل انسانا آخر فى جانب آخر من الأرض ، ادعى النبوة ، وطلب من الله تعالى اظهار المعجزة فى هذا الوقت ، وهو تعالى انما أظهره فى ذلك الوقت تصديقا لذلك الانسان ، لا لهذا الانسان .

الرابع : ان هذا الانسان لما ادعى الرسالة على سبيل الكذب ، وطلب من الله تعالى اظهار المعجزة ، فان الله يظهر المعجزة على وفق دعواه ، حتى يصير ذلك موهما لكونه صادقا ، الا أنه لما قرر فى عقل المكلف أنه يجوز أن يكون غرض الله تعالى منه شيئا آخر سوى التصديق ، وكان خلق هذا المعجز يجرى مجرى انزال المتشابهات ، وخلق الأوهام المورثة للشبهات ، وكان المقصود منها : أنه يصعب الاحتراز عنها ، فاذا احترز المكلف عنها مع صعوبة الاحتراز عنها ، كان ثوابه أعظم .

وعلى الجملة : فمن الذى يمكنه أن يعرف اقسام حكم الله تعالى فى خلق الأشياء ؟ وحينئذ كان الجزم بانه لا غرض لله تعالى فى هذا الفعل ، الا هذا الوجه الواحد ، تحكما من غير دليل . والله الهادى .

الاعتراض الخامس : هب أن غرضه تعالى من خلق هذه المعجزات ، أن يستدل به : على أن الله صدقه . فلم قلتم : ان هذا الاستدال حق ؟ بيانه : ان على مذهب أهل السنة : الله تعالى خالق الكفر فى قلب الكافر ، وخلق ما يوهم الكفر ليس أبعد منه . وعلى هذا التقدير لايمكن الاستدلال بالمعجز ، على كون المدعى صادقا .

فهذا مجموع الاعتراضات فى هذا المقام .

* * *

ثم قال المنكرون : وأما ما عولتم عليه من الدلائل فى بيان أن المعجزات تدل على الصدق . فحاصل الكلام فيه : انكم ادعيتم أن فى الشاهد : اقدام الملك على الفعل الخارق للعادة ، يدل على كونه مصدقا للمدعى فى دعواه . واذا ثبت ذلك فى الشاهد ، فحينئذ تقيسون الغائب عليه ، فلنبحث عن كل واحد من هذين المقامين :

أما المقام الأول : فنقول : لانسلم أن ظهور ذلك الفعل من الملك ، يدل على أنه يصدق المدعى فى دعواه ، ولا ننكر أنه يوهم ذلك . وأما أن يدل عليه قطعا ، فهذا ممنوع . وذلك لأن أقصى ما فى الباب أن يقال : انه حصل ذلك الفعل عند ذلك الطلب ، ولم يفعله قبل ذلك الطلب . فحصل الدوران بينهما وجودا وعدما . والدوران وجودا وعدما يدل على العلية .

الا أنا نقول : قد بينا أن الدوران وجودا وعدما ، لايدل على العلية . والذى يحقق ذلك : أنه لا يبعد أن يقال : لما التمس ذلك المدعى من ذلك الملك أن يحرك قلنسوته ، فانه حصل فى ذلك الوقت سبب آخر ، أستقل بأن يحرك الملك قلنسوته لأجله ، لا لأجل طلب المدعى . اما لأجل أن عقربا وقع على قلنسوته ، فى ذلك الوقت ، أو لأجل أنه تألم رأسه من تلك القلنسوة فى ذلك الوقت ، او لأجل أن انسانا آخر أشار اليه اشارة ، اقتضت أن يحرك الملك قلنسوته . **وبالجملة :** فالمعلوم أنه لابد للملك من غرض فى تحريك القلنسوة ، فأما أنه لا غرض الا تصديق هذا المدعى ، فهذا لاشك أنه ظاهر . واما القطع فلا سبيل اليه .

المقام الثانى : هب أنه ثبت هذا المعنى فى الشاهد ، فكيف يقيسون الغائب عليه ؟

وطريق السؤال عليه من وجهين :

الأول : ان القياس لايفيد اليقين . لاحتمال أن ما لأجله وقعت المفارقة بين الأصل والفرع : معتبراً فى الأصل أو مانعا فى الفرع .

الثانى : انا عارفون بأحوال ذلك الملك وبأخلاقه ومناهج أفعاله ، فلاجرم يمكننا أن نعرف أنه انما فعل ذلك الفعل ، لأجل ذلك الغرض . وأما أنواع حكم الله تعالى فى أفعاله ومخلوقاته ، فليس لأحد سبيل

الى معرفتها ، ولاقدرة لأحد على الاطلاع عليها . ولهذا قال : « ما أشهدتهم خلق السموات والارض » [الكهف ٥١] واذا كان الامر كذلك ، فكيف يمكن قياس أفعال الله تعالى على أفعال العباد ؟

هذا جملة الكلام فى السؤال . وبالله التوفيق .

* * *

والجواب :

قوله أولا : « انخراق العادات محال » قلنا : قد بينا أن الخرق والالتئام ، على الأجرام الفلكية جائزان . وأيضا : بينا أن مايصح على جسم ، يصح على سائر الأجسام .

قوله ثانيا : « لم قلتم : ان موجد هذه المعجزات هو الله تعالى » ؟ قلنا : قد بينا فيما تقدم : أنه لامؤثر الا قدرة الله . وعلى هذا التقدير تسقط الوجوه الثمانية التى ذكرتموها .

قوله ثالثا : « ان أفعال الله غير معللة بالأغراض » قلنا : فرق بين العلة وبين المعروف . ونحن لاندعى أن خلق المعجز انما كان لغرض التصديق ، بل نقول : خلق المعجز يعرف قيام التصديق بذات الله تعالى وكما أن هذه الكلمات المخصوصة صارت دالة بحسب الوضع والاصطلاح على المعانى القائمة بذات المتكلم ، فكذلك هذه الأفعال الخارقه للعادات اذا حصلت عقيب الدعوى ، صارت دالة على قيام التصديق بذات من فعل المعجز .

قوله رابعا : « يحتمل أن يكون المقصود من خلق المعجزات أمورا اخر ، سوى التصديق » قلنا : لانسلم بل هو متعين للدلالة على حصول التصديق . والدليل عليه : ان موسى عليه السلام لما قال : « الهى ان كنت صادقا فى ادعاء الرسالة ، فاجعل هذا الجبل واقفا فى الهواء

فوق رؤسهم » . ثم ان القوم يشاهدون أنهم كلما آمنوا به تباعد الجبل عنهم ، وكلما هموا بتكذيبه ، قرب أن يسقط عليهم ، فعند هذا يعلم كل أحد بالضرورة : أن المقصود من هذا الاظلال تصديق المدعى فى ادعاء الرسالة .

قوله خامسا : « اذا كان الكفر والفسق بخلق الله تعالى ؛ فحينئذ بطل الاستدلال بالمعجز على التصديق » : قلنا : الجواب عنه من وجهين :

الأول : ان هذا السؤال كما أنه لازم علينا ، فهو أيضا لازم على « المعتزلة » وذلك لأنه انما يقبح من الله اظهار هذه المعجزة على يد الكاذب ، اذا كان الغرض من خلق المعجزة ، تصديق المدعى . وأما بتقدير أن يكون الغرض منه شيئا آخر ، سوى التصديق ، لم يقبح ذلك . ولما ثبت أنه لايبعد أن يكون لله تعالى أغراض أخر من هذا المعجز سوى التصديق ، يلزمهم أن يحكموا بانه لا يقبح اظهاره على يد الكاذب .

لايقال : اظهار المعجزة على وفق دعوى الكاذب قبيح مطلقا ، لأنه ان كان الغرض من خلقه هو التصديق ، فلا شك فى قبحه . وان كان الغرض منه شيئا آخر سوى التصديق ، لكنه خلقه مقارنا لدعوى الكاذب ، يوهم أن الغرض منه : تصديقه . ففعل مايوهم تصديق الكاذب قبيح أيضا .

لأنا نقول : ان كان مايوهم القبيح قبيحا ، وجب أن يكون انزال المتشابهات وخلق ما يوهم الشبهات قبيحا . وبالاتفاق أنه واقع وليس بقبيح . فعلمنا : أنه انما لم يقبح لأنه وان كان موهما للباطل ، الا أن فيه احتمال أن مراد الله تعالى منه غير ما يشعر به ظاهره ، فلو قطع المكلف بحكمه على ذلك توجه الباطل ، مع أنه فى نفسه محتمل لغير

ذلك الوجه ، لكان التقصير من المكلف ، حيث جزم لا فى موضع الجزم . وكذا ههنا انه تعالى اذا أظهر المعجزة على وفق الدعوى فى حق الكاذب ، فهو وان كان يوهم أن المراد منه تصديق ذلك المدعى ، الا أنه يكون المراد : القاء هذه الشبهة حتى يحترز المكلف منها ، فيعظم ثوابه بسبب الاحتراز عن هذه الشبهة . واذا كان هذا محتملا ، فلو قطع المكلف بأن الغرض منه : تصديق المدعى ، لكان التقصير منه لا من الله تعالى ، حيث قطع لا فى موضع القطع .

واعلم : أنه لاجواب على أصول المعتزلة عن هذه المعارضة .

والوجه الثانى فى الجواب عن هذا السؤال :

انا نقدم على ذكر المقصود مقدمة ، فنقول : ان الشىء قد يكون جائز الوقوع فى نفسه ، ومع ذلك فانا نعلم علما ضروريا أنه غير واقع ، ألا ترى أنا نجوز دخول شخص فى الوجود من غير أبوين ، ونجوز أن يدخل فى الوجود شيخ هرم ، من غير سبق الطفولية والشباب والكهولة ، ثم انا اذا أبصرنا انسانا شيخا ، علمنا بالضرورة : أنه متولد من الأبوين ، وأنه كان طفلا ثم صار شابا ثم صار شيخا . وكذا القول فى جميع الأمور العادية .

اذا عرفت هذا فنقول : انا قد بينا : أن دلالة المعجزة على أن خلق المعجز لصدق المدعى ، معلوم بالضرورة . كما ضربنا من المثال فى اظلال الجبال . أقصى ما فى الباب : أن يقال عنه : يجوز أن تكون المعجزة مخلوقة لغرض آخر وهو الاظلال . الا أنا نقول : ان الشىء اذا علم وجوده بالضرورة ، لم يكن تجويز نقيضه ، يقدح فى ذلك العلم الضرورى . كما بيناه فى هذه المقدمة .

وأما قوله سادسا : « انكم أثبتم الحكم فى الشاهد بالدوران ، ثم قستم الغائب عليه » .

قلنا : ليس الأمـر كذلك ، بـل نقول : ان دلالة المعجزة على التصديق أمر معلوم بالضرورة · والمقصـود من ذكر المثال : التنبيه على صدق قولنا : ان هذا الشىء معلوم بالضرورة · لا أنا نقيس صورة على صورة · فهذا غاية الكلام فى هذا الدليل ·

وأما منكرو النبوة فقد احتجوا بوجوه :

الشبهة الأولى : قالوا : التكليف باطل ، فالبعثة أيضا باطلة ·

اما المقدمة الأولى : ـ وهى ان التكليف باطل ـ فقد احتجوا عليه بوجـــوه :

الأول : ان الجبر حق ، فالتكليف باطل · انما قلنا : ان الجبر حق · وذلك لأنا بينا فى مسألة خلق الأفعال : أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى · واذا كان الأمر كذلك ، فحال ما خلق الله تعالى تلك الأفعال ، لا يتمكن العبد من ترك الفعل ، وحال ما لا يخلقها فيهم ، لا يتمكن من الفعل · فثبت : أن على هذا التقدير لايكون العبد قادرا البتة لا على الفعل ولا على الترك ·

وانما قلنا : انه لما كان الجبر حقا كان التكليف باطلا ، لأنا نعلم ببداهة العقل : أن من قيد يدى الانسان ورجليه بالقيود الشديدة ، ثم ألقاه من شاهق جبل ، ثم يقول له : قف فى الهواء ، والا عذبتك عذابا شديدا مؤبدا ، فان هذا مستقبح فى بداهة العقل ، ولو أنه كلف الأعمى بنقط المصاحف ، وكلف المفلوج أن يطير فى الهواء ، فجميع العقلاء يدركون قبح ذلك فى بداهة عقولهم ، ويقطعون بأن هذا لايليق بأحكم الحاكمين · فثبت بما ذكرنا : أن الجبر حق ، وثبت أنه متى كان الجبر حقا ، كان التكليف باطلا ·

الثانى : ان البارى ـ سبحانه وتعالى ـ عالم بجميع المعلومات · والشىء الذى حصل التكليف به ، اما أن يكون معلوم الوقوع أو معلوم

اللاوقوع . فان كان معلوم الوقوع كان واجب الوقوع ، فالتكليف بــه عبث . وان كان معلوم اللاوقوع كان ممتنع الوقوع ، فكــان التكليف به ظلما . فثبت : أن القول بالتكليف باطل .

وربما ذكروا هــذا الكلام فى معــرض آخر ، وهو أن المقصود من التكليف : جلب الثواب . وان كان ذلك الثواب معلوم الوقوع ، فحينئذ لا حاجة البتة الى فعل الطاعة ، وان كان معلوم اللاوقوع كان ممتنــع الوقوع . وحينئذ لافائدة فى فعل الطاعة .

الثالث : ان التكليف اما أن يتوجه حال استواء الداعى الى الفعل والترك ، أو حال رجحان احد الداعيين على الآخر . أما حال الاستواء فمحال . لأن الفعل ترجيح . وحصول الرجحان حال حصول الاستواء جمع بين النقيضين ، وأما حال الرجحان فمحال . لأن الراجح واجب ، والمرجوح ممتنع ـ على ما بينا تقرير هذه المقدمة فى مواضع ـ وان وقع التكليف بالراجح ، كان ذلك تكليفا بايقاع شىء واجب لوقوع ، وان كان تكليفا بالمرجوح ، كان ذلك تكليفا بايقاع ممتنع الوقوع وتمام تقرير هذا الوجه قد تقدم فى مسالة خلق الأفعال .

الرابع : ان التكليف لا فائدة فيــه البتــة ، فكــان عبثا غير لائق بحكمة الحكيم .

وانما قلنا : انه لافائدة فيه . لأن تلك الفائدة ، ان عادت الى المعبود ، لزم ان يكون فى محل النفع والضرر والزيادة والنقصان . وهو محال . وان عادت الى العابد فهو أيضا باطل . لأن جميع الفوائد محصورة فى أمرين : اما اللذة ، واما السرور ، أو ما يكون مفضيا اليهما واما دفع الألم أو دفع الغم ، أو ما يكون مفضيا اليهما . والمعبود تعالى قادر على تحصيل كل ذلك للعبد بدون واسطة التكليف . فكان توسط التكليف عبثا . واذا ثبت هــــذا فظاهــر : أن العبث لايليق بأحكم الحاكمين .

الخامس : ان تكليف من علم أنه يكفر أو يفسق غير لائق بالحكمة ، لأن المكلف به اذا دخل فى الوجود ، لزم تجهيل المعبود ، وان لم يدخل فى الوجود ، لزم استحقاق العبد للعقاب · وفعل شىء لافائدة فيه ـ الا أحد هذين الأمرين المحذورين ـ لايليق بالحكمة ·

السادس : ان التكليف يقتضى شغل القلب بتلك الأعمال · واشتغال القلب بغير الله ، يمنعه عن الاستغراق فى معرفة الله ومحبته ، وكل ما كان مانعا عن المحبة والمعرفة ، كان تركه من أوجب الواجبات ·

فثبت بهذه الوجوه الستة : أن القول بالتكليف باطل · واذا ثبت هذا ، كان القول بالبعثة أيضا باطلا · لأنه لافائدة من البعثة ، الا توجيه التكاليف على الخلق · واذا كان المقصود باطلا ، كان التبع أولى بالبطلان ·

والشبهة الثانية لمنكرى النبوات : ان الأفعال اما أن يكون حسنها معلوما ، أو يكون قبحها معلوما ، أو لا نعلم لا حسنها ولا قبحها · فان كان حسنها معلوما : علمناه ، ولا حاجة بنا فى ذلك الى تعريف الشرع ، وان كان قبحها معلوما : تركناه · وان لم نعلم لاحسنها ولا قبحها ، فهذا الشىء اما أن يكون فعله اضطراريا ، كالتنفس فى الهواء ، وما يجرى مجراه ، واما أن لايكون كذلك · فان كان فعله اضطراريا ، كان حورا (١٤) لامحالة ، لأن تكليف ما لايطاق لايليق بالحكمة · وان لم يكن فعله اضطراريا ، وجب علينا تركه ، لأن مثل الشىء لاحاجة بنا الى فعله · وفى فعله خطر واحتمال ضرر ، وكل ما كان كذلك اقتضى العقل تركه ·

---

(١٤) مجبورا : ب

فثبت بما ذكرنا : أن جملة أحكام الأفعال فى الفعل والترك معلومة لنا . واذا كان الامر كذلك ، لم يكن فى بعث الرسول فائدة . فتكون البعثة عبثا . والعبث غير جائز على الحكيم .

والشبهة الثالثة لمنكرى النبوات : انا نشاهد فى الشرائع أفعالا غير لائقة بالحكمة . مثل أعمال الحج ، ومثل ايجاب الفرق بين المتشابهات . فانهم خصصوا بيتا معينا بمزيد التعظيم ، من غير سبب . وخصصوا أوقاتا معينة ، لعبادات معينة ، مع ان سائر الاوقات مساوية لها . وذلك لأن اليوم الأخير من رمضان ، واليوم الأول من شوال ، يومان متلاصقان متشبهان من جميع الوجوه ، ثم خصصوا أحدهم بحرمة الافطار ، والآخر بحرمة الصوم . وذكروا من امثال هذه المسائل شيئا كثيرا (١٥) .

والشبهة الرابعة لمنكرى النبوات ـ وهى شبهة اليهود ـ : ان النسخ باطل . واذا كان كذلك ، كان شرع محمد صلى الله وسلم باطلا .

وانما قلنا : ان النسخ باطل لوجوه :

الأول : ان موسى لما بلغ شرعه الى أمته . فاما أن يقال : انه بين أن شرعه مؤبد ، أو يقال : انه بين أن شرعه منقطع ، أو لم يبين لا هذا ولا ذاك .

لاجائز أن يقال : انه عليه السلام بين ان شرعه منقطع . وذلك لأنه لو بين ذلك وشرحه لأمته ، لوجب أن يصير ذلك معلوما بالتواتر لأمته ، فيلزم أن يكون العلم بكون شرعه منقطعا ، مساويا للعلم باصل شرعه . ولو كان كذلك لما قدر اليهود على انكار هذا المعنى . لأن ما ثبت بالتواتر لايمكن انكاره . ومعلوم انه ليس الأمر كذلك لأن

---

(١٥) شبها كثيرا : ب

اليهود مع اختلافهم فى مشارق الأرض ومغاربها ، أتفقوا على أن الأمر ليس كذلك .

ولا جائز أيضا : أن يقال : انه عليه السلام بين ذلك الشرع ، ولم يبين أنه دائم ، أو منقطع . لأنه لو كان كذلك لما وجب بمقتضى شرعه شيء من الأعمال ، الا مرة واحدة . لأن مقتضى الأمر المطلق هو الفعل مرة واحدة ، لا التكرار ، وبالاجماع هذا باطل . ولما بطل هذان القسمان تتعين القسم الأول وهو أنه عليه السلام لما بلغ شرعه الى أمته ، بين أنه دائم . واذا كان كذلك ، وجب أن يكون شرعه دائما ، والا لزم نسبة الكذب اليه . وانه باطل .

وأيضا : فلو جاز فيه أن يقال انه عليه السلام وان أخبر أن شرعه دائم ، لكنه لم يدم ، فلم لايجوز أن يقال : ان محمدا عليه السلام أخبر أن شرعه دائم ، ثم انه لايدوم ؟ ومعلوم أن هذا يوجب زوال الثقة عن جميع الشرائع . وهو باطل .

الثانى : انه تعالى لو أمر بشيء ، ثم نهى عنه ، لدل ذلك على البداء وانه غير جائز .

لايقال : لم لايجوز أن يقال : المصالح تتبدل بحسب اختلاف الأوقات ، كالطبيب يأمر المريض بشرب شربة مخصوصة ، ثم انه ينهاه عنه بعد ذلك ؟ لأنا نقول : هذا انما يقبل فيما يظهر فى تبديله أثر وفائدة ، كماذكرتم من تبديل العلاج بالعلاج . وههنا ليس كذلك . فان تحويل العبادة من « السبت » الى « الجمعة » وتحويل القبلة من « بيت المقدس » الى « الكعبة » لاترى فيه فائدة . ولا أثر البتة . فظهر الفرق .

الثالث : ان جملة اليهود على كثرتهم وتفرقهم فى مشارق الأرض ومغاربها فى البلاد ، ينقلون عن موسى عليه السلام أنه قال : « تمسكوا

بالسبت ما دامت السموات والأرض » وخبر التواتر مفيد للعلم . وقول موسى عليه السلام حجة . ومتى ثبت هذان الأمران ، لزم الطعن فى شرع محمد عليه السلام .

فهذا مجموع شبهات المنكرين .

* * *

والجواب عن الشبهة الأولى من وجهين :

الأول : ان الخصم يقول : « القول بالتكليف بـاطل » . وهذ منه (١٦) تكليف باعتقاد بطلان التكليف ، فكان كلامه متناقضا .

الثانى ـ وهـو الجـواب الحقيقى ـ : ان مذهبنا : أن التكليف حاصله يرجع الى حرف واحد ، وهـو أنه اعـلام بنزول العقـاب ، أو بنزول الثواب . فان من صدر عنه الفعل الذى كلف به ، كان ذلك علامة على نزول الثواب ، ومن لم يصدر عنه ذلك الفعل ، كان ذل علامة على نزول العقاب . وليس لأحد اعتراض على الله تعالى : أنه لم خصص هذا بالثواب ، وذلك بالعقاب ؟

وأما الشبهة الثانية : فجوابها : أن نقول : « هب أن العقل كـ ـى التعريف ، لكن لم لايجوز أن تكون الفائدة فى البعثة تأكيدا لذلك التعريف ؟ ولهذا السبب أكثر الله تعالى من ذكر الدلائل على التوحيد ، مع أن الواحد منها كاف .

وأما الشبهة الثالثة : فجوابها ظاهر على انكار الحسن العقلى . لأنه تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد . وأما على تسليم الحسن والقبح العقليين ، فجوابها : ان وجه الحسن فيها على التفصيل . وان لم يكن معلوما ، الا أن وجه القبح فيها أيضا غير معلوم . ولا يبعد ان يحصل فيها وجه من وجوه الحكمة ، وان كنا لانعرفه .

---

(١٦) فيه : ب

وأما الشبهة الرابعة : فجوابها : لم لايجوز أن يقال : انه عليه السلام بين أن شرعه منقطع مجذوذ ، وكان ذلك معلوما بالتواتر فى دينه (١٧) الا أن قومه هلكوا بالكلية فى زمان « بخت نصر » وصار الباقى أقل من عدد التواتر ، فلا جرم انقطع هذا النقل ٠

وقوله : « النسخ يدل على البداء » قلنا : لا نسلم ٠ فانه لايمتنع اختلاف الأحكام لاختلاف المصالح ٠

وقوله : « لا تأثير لتحويل العبادة من يوم السبت الى يوم الجمعة » قلنا : كما لم يعلم وجه الحكمة بالتفصيل فى هذا التحويل ، لم نعلم أيضا عدم الحكمة فيه ٠ فسقط الاستدلال ٠

وقوله : « اليهود نقلوا قوله عليه السلام : « تمسكوا بالسبت » قلنا : ان تواترهم منقطع ٠ فلا يفيد العلم (١٨) وبالله التوفيق (١٩) ٠

---

(١٧) من زمنه : ب

(١٨) القطع : ا

(١٩) توراة موسى عليه السلام نزلت عليه من الله تعالى فى جبل الطور بسيناء ٠ وقد عرفها الربانيون والأحبار الذين هم من نسل [...]ن أخى موسى ، ومن اللاويين ٠ ولم يحرفوها الا فى مدينة «بابل» [...] خمسمائة وستة وثمانية من قبل الميلاد ٠ ايام فتنتهم مع « نبوخذ[...] » ملك بابل ٠ وجعلوها خمسة أسفار ٠ وبعد الرجوع من بابل اختلف السامريون والعبرانيون حول عاصمة الدولة والجبل المقدس ٠ فظهر اختلاف بين توراة السامرين وتوراة العبرانيين ٠ وفى التوراة أن الله تعالى قسم بركة ابراهيم عليه السلام فى الأمم بين ولديه اسماعيل واسحق عليهما السلام ٠ وبدأت البركة باسحق أولا ٠ فمنه جاء موسى بالتوراة نورا وهدى للناس ، وجعل الله فى نسله أنبياء وملوك على الأمم ٠ ولفظ « الأبد » المذكور فى التوراة عن شريعة موسى وعن التمسك بالسبت ابدا ٠ معناه : الأبد الذى ينتهى بمجيء بركة اسماعيل ٠ لأن البركة معناها : أن يكون فى نسل اسحق ملك ونبوة ، وأن يكون فى =

[illegible]

في

عصمة الأنبياء

عليهم السلام

اعلم : أن الاختلاف فى هذه المسألة واقع فى اربعة مواضع :

الاول : ما يتعلق بالاعتقاد . وأجمعت الامة على انهم معصومون عن الكفر والبدعة ، الا الفضلية من الخوارج فانهم يجوزون الكفر على

=

نسل اسماعيل ملك ونبوة . وقد جاء لفظ الأبد فى التوراة محددا بمدة فى قصة العبد المؤيد ـ وقد ذكرناها فى كتابنا نقد التوراة اسفار موسى الخمسة ـ وكاتب التوراة لم يحذف النصوص عن بركة اسماعيل . وانما قال : ان العهد المبرم بين الله وبين ابراهيم فى نسله هو فى نسل اسحق وحده . وليس فى اسماعيل .

ففى التوراة قال الله لابراهيم عليه السلام : « اقيم عهدى بينى وبينك ، وبين نسلك من بعدك فى أجيالهم عهدا ابديا لأكون الها لك ، ولنسلك من بعدك ، واعطى لك ولنسلك من بعدك ارض غربتك كل أرض كنعان ملكا أبديا » [تك ١٧ : ٧ ـ ٩] ونسل ابراهيم منه اسماعيل واسحق ، لقوله : « باسحاق يدعى لك نسل ، وابن الجارية أيضا سأجعله أمة لأنه نسلك » [تك ٢١ : ١٢ ـ ١٣] وقال الملاك لهاجر عن اسماعيل « سأجعله أمة عظيمة » [تك ٢١ : ١٨] فجاء الكاتب ليلبس الحق بالباطل وليضع ما يدل على أن العهد خاص باسحق فى هذا النص وهو «١٨ وقال ابراهيم‌لله : ليت اسماعيل يعيش أمامك ١٩فقال الله : بل سارة امرأتك تلد لك ابنا ، وتدعو اسمه اسحق ، وأقيم عهدى معه عهدا أبديا لنسله من بعده ٢٠ وأما اسماعيل فقد سمعت لك فيه ، ها أنا اباركه ، واثمره وأكثره كثيرا جدا ، اثنى عشر رئيسا يلد ، وأجعله أمة كبيرة . ٢١ ولكن عهدى أقيمة مع اسحق الذى تلده لك سارة فى هذا الوقت فى السنة الآتية » [تك ١٧ : ١٨ ـ ٢١]

الأنبياء ـ عليهم السلام ـ وذلك لأن عندهم يجوز صدور الذنب عنهم . وكل ذنب فهو كفر عندهم ، وبهذا الطريق جوزوا صدور الكفر عنهم . وأما الروافض فانهم يجوزون عليهم اظهار كلمة الكفر ، على سبيل التقية .

الثانى : ما يتعلق بتبليغ الشرائع والأحكام من الله تعالى . وأجمعت الأمة على أنه لايجوز عليهم التحريف والخيانة فى هذا الباب ، لا بالعمد ولا بالسهو ، والا لم يبق الاعتماد على شىء من الشرائع .

الثالث : ما يتعلق بالفتوى . وأجمعت الأمة على أنه لايجوز تعمد الخطأ . أما سبيل السهو فقد اختلفوا فيه .

الرابع : ما يتعلق بأفعالهم وأحوالهم . وقد اختلفت فيه الأمة على **خمسة مذاهب :**

الأول : قول الحشوية : وهو أنه يجوز عليهم الاقدام على الكبائر والصغائر .

الثانى : انه لايجوز منهم تعمد الكبيرة البتة . وأما تعمد الصغيرة فهو جائز بشرط أن لايكون منفرا . فأما ان كان تعمد الصغيرة منفرا ، فذلك لايجوز عليهم ، مثل التطفيف بما دون الحبة . وهذا قول أكثر « المعتزلة » .

الثالث : انه لا يجوز عليهم تعمد الكبيرة والصغيرة . ولكن يجوز صدور الذنب منهم على سبيل الخطأ فى التأويل . وهذا قول «الجبائى»

الرابع : انه لا يجوز الكبيرة ولا الصغيرة ، لاتعمدا ولا بالتأوين الخطأ . أما السهو والنسيان فجائزان عليهم ، ثم انهم يعاتبون على ذلك السهو والنسيان ، لما أن علومهم أكمل ، فكان الواجب عليهم المبالغة فى الصدق والتحفظ والتيقظ .

الخامس : انه لايجوز عليهم الصغيرة ولا الكبيرة ، لا بالعمد ولا بالتأويل ، ولا بالسهو ولا بالنسيان . وهذا مذهب « الروافض » واختلفت الأمة أيضا فى وقت وجوب هذه العصمة . فالروافض قالت : انها من أول الولادة الى آخر العمر ، وقال الأكثرون : هذه العصمة انما تجب فى زمان النبوة ، وأما قبل النبوة فهى غير واجبة . وهو قول أكثر أصحابنا ، وقول « أبى الهذيل » و « أبى على الجبائى »

والذى نقوله : (٤) ان الأنبياء ـ عليهم السلام ـ معصومون فى زمان النبوة عن الكبائر والصغائر بالعمد ، أما على سبيل السهو فجائز . ويدل على وجوب العصمة وجوه :

الحجة الأولى : لو صدر الذنب عنهم ، لكان حالهم فى استحقاق الذم عاجلا ، والعقاب آجلا ، أشد من حال عصاة الأمة . وهذا باطل فصدور الذنب عنهم أيضا باطل . بيان الملازمة : ان أعظم نعم الله على العباد اعطاؤهم نعمة الرسالة والنبوة . **وكل من كانت نعم الله تعالى عليه أكثر ، كان صدور الذنب عنه أفحش . وصريح العقل يدل عليه ، ثم يؤكده من النقل وجوه :**

أحدها : قوله : « يانساء النبى لستن كاحد من النساء . ان اتقيتن » [الأحزاب ٣٢] « من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين وكان ذلك على الله يسيرا » (الأحزاب ٣٠)

وثانيها : ان المحصن يرجم وغيره يجلد .

والثالث : ان العبد يحد نصف حد الحر .

فثبت بما ذكرنا : **أنه لو صدر الذنب عنهم** ، لكان حالهم فى استحقاق الذم العاجل والعقاب الآجل ، فوق حال جميع عصاة الأمة ،

---

(٤) والذين يقولون : أ

الا أن هذا باطل بالاجماع • فان أحدا لايجوز أن يقول (٥) الرسول أخس حالا عند الله تعالى ، وأقل مرتبة ومنزلة من كل واحـــد من اللصوص والزناة • وهذا يدل على عدم صدور الذنب عنهم •

الحجة الثانية : لو صدر عنهم الذنب ، لما كانوا مقبولى الشهادة ، لقوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهالة • فتصبحوا على ما فعلتم نادمدين » [الحجرات ٦] • أمرنا بالتثبيت والتوقف فى قبول شهادة الفاسق ، الا أن هـذا باطل • فان من لم تقبل شهادته فى الحبة ، كيف تقبـل شهادته فى الأديان الثابتة الى يوم القيامة •

وأيضا : فان الله تعالى شهد بأن محمدا صلى عليه وآله وسلم شهيد على الكل يوم القيامة • قال الله تعالى : « لتكونوا شهداء على الناس ، ويكون الرسول عليكم شهيدا » [البقرة ١٤٣] ومن كان شهيدا لجميع الرسل يوم القيامة ، كيف يكون بحـال لا تقبل شـهادته فى الحبـة ؟

الحجة الثالثـة : لو صدر الذنب عنهـم ، لوجب زجرهم ، لأن الدلائل الدالة على وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، عامة • لكن زجر الأنبياء غير جائز • لقول الله تعالى : « ان الذين يؤذون الله ورسوله ، لعنهم الله فى الدنيا والآخرة » [الأحزاب ٥٧] فكـان صدور الذنب عنهم ممتنعا •

الحجة الرابعة : لو صدر الفسق (٦) عن محمد عليه السلام لكنا اما أن نكون مأمورين بالاقتداء به • وذلك باطل • لأن الأمر بالفسق

---

(٥) أن يقول : ان •• الخ : ب

(٦) الذنب : ب

لايجوز على الحكيم ، أو لانكون مأمورين بالاقتداء به . وهو أيضا باطل . لقوله تعالى : « قل : ان كنتم تحبون الله ، فاتبعونى يحببكم الله » (آل عمران ٣١) ولما كان صدور الفسق عنه ، يفضى الى احد هذين القسمين الباطلين ، كان صدور الفسق عنه محالا .

الحجة الخامسة : لو صدرت المعصية عن الأنبياء ـ عليهم السلام ـ لوجب أن يكونوا موعودين بعذاب جهنم ، لقوله تعالى : « ومن يعص الله ورسوله . فان له نار جهنم » [الجن ٢٣] ولكانوا ملعونين ؛ لقوله تعالى : « ألا لعنة الله على الظالمين » [هود ١٨] وباجماع الأمة : هذا باطل . فكان صدور المعصية عنهم باطلا .

الحجة السادسة : انهم كانوا يأمرون بفعل الطاعات وترك المعاصى ، فلو تركوا الطاعة وفعلوا المعاصى ، لدخلوا تحت قوله تعالى : « لم تقولون ما لا تفعلون ؟ كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون » [الصف ٢ ـ ٣] وتحت قوله تعالى : « أتأمرون الناس بالبروتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب ؟ أفلاتعقلون » ؟ (البقرة ٤٤) ومعلوم أن هذا فى غاية القبح . وأيضا : أخبر الله عن رسوله شعيب ببراءة نفسه عن ذلك . فقال : « وما أريد أن أخالفكم الى ما أنهاكم عنه » [هود ٨٨]

الحجة السابعة : قال الله تعالى (٧) « انهم كانوا يسارعون فى الخيرات » [الأنبياء ٩٠] والالف واللام فى صيغة الجمع تفيد العموم . فدخل تحت لفظ « الخيرات » فعل كل ما ينبغى ، وترك كل ما لا ينبغى وذلك يدل على أنهم كانوا فاعلين لكل الطاعات ، تاركين لكل المعاصى .

الحجة الثامنة : [قال الله تعالى فى صفة ابراهيم واسحاق ويعقوب] (٨) « وانهم عندنا لمن المصطفين الأخيار » [ص ٤٧]

---

(٧) تعالى فى صفة ابراهيم واسحق ويعقوب : الأصل
(٨) قوله تعالى : الأصل

وهذان اللفظان ـ أعنى « المصطفين » و « الأخيار » ـ يتناولان جملة الأفعال والتروك ، بدليل : جواز الاستثناء . يقال : فلان من المصطفين الأخيار الا فى كذا ، والاستثناء يخرج من الكلام مالولاه لدخل . فدلت هذه الآية على أنهم كانوا من المصطفين الأخيار فى كل الأمور . وهذا ينافى صدور الذنب عنهم .

ونظيره قوله تعالى : « الله يصطفى من الملائكة رسلا ، ومن الناس » [الحج ٧٥] وكذلك قوله : « ان الله اصطفى آدم ونوحا ، وآل ابراهيم وآل عمران ، على العالمين » [آل عمران ٣٣] : وقال فى حق ابراهيم : « ولقد اصطفيناه فى الدنيا ، وانه فى الآخرة لمن الصالحين » [البقرة ١٣٠] وقال فى حق موسى : « انى اصطفيتك على الناس برسالتى وبكلامى » [الأعراف ١٤٤] وقال تعالى : « واذكر عبادنا ابراهيم واسحق ويعقوب أولى الأيدى والأبصار ، انا أخلصناهم بخالصة ذكرى الدار ، وانهم عندنا لمن المصطفين الأخيار » [ص ـ ٤٧]

ولايقال : الاصطفاء لايمنع من فعل الذنب ، بدليل قوله تعالى : « ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا . فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات . باذن الله . ذلك هو الفضل الكبير » (فاطر ٣٢) . قسم المصطفين الى الظالم ، والمقتصد ، والسابق . نقول : الضمير فى قوله « فمنهم » عائد الى قوله « من عبادنا » لا الى قوله « اصطفينا لأن عود الضمير الى أقرب المذكورين واجب .

الحجة التاسعة : قوله تعالى حكاية عن ابليس : « فبعزتك لأغوينهم أجمعين ، الا عبادك منهم المخلصين » [ص ٨٢ ـ ٨٣] استثنى المخلصين عن اضلاله واغوائه ، ثم انه تعالى شهد على ابراهيم واسحق ويعقوب ، أنهم من المخلصين ، حيث قال : « انا أخلصنا هم بخالصة

ذكرى الدار » [ص ٤٦] وقال فى حق يوسف : « انه من عبـــادنا المخلصين » ولما أقر ابليس بأنه لايغوى المخلصين ، وشهد الله تعالى بأن هؤلاء من المخلصين ، ثبت : أن اغواء ابليس ووسوسته ما وصلا اليهم وذلك يوجب القطع بعدم صدور المعصية عنهم ٠

الحجة العاشرة : قال الله تعالى : « ولقد صدق عليهم ابليس ظنه ، فاتبعوه ٠ الا فريقا من المؤمنين » [سبأ ٢٠] فذلك القوم الذين لـــم يتبعوا ابليس ٠ اما يقال : انهم هم الانبياء والرسل ـ عليهم الســلام ـ أو غيرهم ٠ فان كانوا غير الأنبياء ، لزم أن يكونوا افضل من الأنبياء لقوله تعالى : «« ان أكرمكم عند الله أتقاكم » (الحجرات ١٣) ٠

وتفضيل غير النبى على النبى باطل بالاجمــاع ٠ فوجب القطع بأن أولئك الذين لم يتبعوا ابليس هم الأنبياء عليهم السلام ٠ وكل من أذنب فقد اتبع ابليس ٠ فدل هذا على أن الأنبياء عليهم السلام ما أذنبوا البتة ٠

الحجة الحادية عشر : انه تعالى قسم المكلفين الى قسمين حزب الشيطان ، كما قال : « أولئك حزب الشيطان ، ألا ان حزب الشيطان هم الخاسرون » [المجادلة ١٩] وحزب الله ، كما قال : « أولئك حزب الله ، ألا ان حزب الله هم المفلحون » [المجدلة ٢٢] ولاشك أن حزب الشيطان هم الذين يفعلون مايريده الشيطان ويأمرهم به ، فلو صدرت الذنوب عن الأنبياء والرسل ، لصدق عليهم أنهم من حزب الشــيطان ، ولصدق عليهم قوله تعالى : « الا ان حــزب الشيطــان هــم الخاسرون » ولصدق على الزهاد من آحاد الأمة قوله تعالى : « ألا أن حزب الله هم المفلحون » وحينئذ يلزم أن يكون كل واحد من آحاد الأمة ، افضــل بكثير من الأنبياء ـ عليهم السلام ـ ولاشك فى بطلان ذلك ٠

الحجة الثانية عشر : ان أصحابنا بينوا أن الأنبياء أفضل من الملائكة وسنقيم الدلالة على أن الملائكة ما اقدموا على شىء من الذنوب ، فــلو

صدرت الذنوب عن الانبياء - عليهم السلام - لامتنع أن يكونوا أزيد في الفضل (٨) عن الملائكة . لقوله تعالى : « أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات ، كالمفسدين في الأرض . أم نجعل المتقين كالفجار » (ص ٢٨)

الحجة الثالثة عشر : قوله تعالى في حق ابراهيم : « اني جاعلك للناس اماما » [البقرة ١٢٤] والامام هو الذي يقتدى به . فلو صدرت الذنوب عن ابراهيم ، لكان اقتداء الخلق به في ذلك الذنب واجبا . وانه باطل .

الحجة الرابعة عشر : قوله تعالى : « لاينال عهدي الظالمين » [البقرة ١٢٤] وكل من أقدم على الذنب كان ظالما لنفسه ، لقوله تعالى : « فمنهم ظالم لنفسه » الآية [فاطر ٣٢] اذا عرفت هذا فنقول : ذلك العهد الذي حكم الله تعالى بأنه لايصل الى الظالمين أما أن يكون هو عهد النبوة ، أو عهد الامامة . فان كان الأول فهو المقصود . وان كان الثاني فالمقصود أظهر ، لأن عهد الامامة أقل درجة من عهد النبوة . واذا لم يصل عهد الامامه الى المذنب العاصي ، فبأن لايصل اليه عهد النبوة أولى .

الحجة الخامسه عشر : روى أن « خزيمة بن ثابت » شهد على وفق قول النبي - عليه السلام - مع انه ما كان عالما بتلك الواقعة . فقال عليه السلام : «كيف شهدت مع أنك ما كنت عالما بكيفية الواقعة ؟ » فقال خزيمة : اني أصدقك فيما تخبر عنه من أحوال السموات . أفلا أصدقك في هذا القدر ؟ ولما ذكر ذلك صدقه النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولقبه بذي الشهادتين . فلو كان الذنب جائزا على الأنبياء عليهم السلام ، لما كانت شهادة خزيمة في تلك الواقعة جائزة .

* * *

---

(٨) زائدين في الفضل : ب

واعلم : أنا لما فرغنا من ذكر الدلائل الدالة على عصمة الأنبياء ـ عليهم السلام ـ فلنذكر الآن ما يدل على عصمة الملائكه ـ عليهم السلام ـ ويدل عليه وجوه :

الحجة الأولى : قوله تعالى فى صفة الملائكة : « يخافون ربهم من فوقهم ، ويفعلون ما يؤمرون » [النحل ٥٠] قوله : « يفعلون ما يؤمرون » يتناول جميع الملائكة فى فعل جميع المأمورات ، وترك جميع المنهيات ، لأن كل ماانهى عن فعله ، فقد أمر بتركه .

الحجة الثانية : قوله : « يسبحون الليل والنهار ، لايفترون » [الأنبياء ٢٠] ومن صفته كذا لا يصدر عنه الذنب .

الحجة الثالثة : قوله تعالى فى صفة الملائكة : « بل عباد مكرمون ، لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون » [الأنبياء ٢٦ ـ ٢٧]

الحجة الرابعة : الملائكة رسل الله ، لقوله تعالى : « جاعل الملائكة رسلا » [فاطر ١] والرسول معصوم لقوله تعالى فى تعظيم الرسول : « الله أعلم حيث يجعل رسالته » [الأنعام ١٢٤]

فهذا مجموع الدلائل على عصمة الأنبياء والملائكة عليهم السلام .

* * *

واعلم : أن شبهات المخالفين فى هذه المسالة كثيرة . ونحن نذكرها ان شاء الله تعالى على سبيل الاختصار :

القصة الأولى : قصة الملائكة وللمخالفين فيها شبهات اربع :

الشبهة الأولى : التمسك بقوله تعالى حكاية عنهم : « أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء » ؟ [البقره ـ ٣٠]

فقد احتجوا بها من عشرة أوجه :

أحدها : ان قوله : « أتجعل » ؟ اعتراض . والاعتراض على الله من أعظم الذنوب .

وثانيها : انهم طعنوا فى بنى آدم . وهذا الطعن غيبة ، والغيبة من الذنوب العظيمة .

وثالثها : حكمهم على البشر بالفساد والقتل ، ولايجوز أن يقال : انهم عرفوا بالوحى ، لانه تعالى لما أراد اعزاز آدم وأولاده ، فكيف يليق بذلك اطلاع الأعداء على (١٠) الغيوب ؟ فثبت : أنهم قلوا ذلك عن الظن والحسبان . وذلك ذنب عظيم ، لقوله تعالى : « وان الظن لايغنى من الحق شيئا » [النجم ٢٨] وقوله : « ولاتقف ماليس لك به علم » [الاسراء ٣٦] .

ورابعها : انهم لما طعنوا فى بنى آدم ، مدحوا أنفسهم ، فقالوا : « ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك » (البقرة ٣٠) وقالوا . « وانا لنحن الصافون ، وانا لنحن المسبحون » [الصافات ١٦٥ ـ ١٦٦] وهذا لفظ يدل على أنهم كانوا يقولون : نحن الموصوفون بهذا التسبيح لا غيرنا . وكل ذلك عجب . والعجب من معظمات الذنوب ، لقوله عليه السلام : « ثلاث مهلكات » الى قوله : « واعجاب المرء بنفسه »

وخامسها : انهم ذكروا عن أنفسهم الطاعة ، وم ذكروا أن ذلك حصل بتوفيق الله تعالى واعانته . وهذا غرور . وهو من الذنوب .

وسادسها : انه تعالى قال لهم : « أنبؤنى بأسماء هؤلاء ان كنتم صادقين » (البقرة ٣١) فهذا يدل على أنهم قد ذكروا كلاما ، وكانوا كاذبين فيه .

وسابعها : قوله تعلى حكاية عنهم : « قالوا : سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا » [البقرة ٣٢] وهذا الكلام لاشك فى أنه اعتذار ، ولولا تقدم الجرم والا لما احتاجوا الى هذا الاعتذار .

---

(١٠) العيوب : ا

وثامنها : قوله تعالى للملائكة : « ألم أقل لكم : انى أعلم غيب السموات والأرض » [البقرة ٣٣] وهذا الكلام يدل على انهم كانوا شاكين فى كونه تعالى عالما بجميع المعلومات .

وتاسعها : قوله تعالى : « وأعلم ماتبدون ، وما كنتم تكتمون » [البقرة ٣٣] وهذا يدل على أنهم فعلوا فعلا كانوا يكتمونه . وذلك يقتضى كونه ذنبا ، اذ لو كان طاعة ، لما احتاجوا الى كتمانه .

وعاشرها : يروى عن ابن عباس أنه قال : ان الله تعالى أمر ابليس مع عسكره بمحاربة الجان ، ثم لما قال بعد ذلك : « انى جاعل فى الأرض خليفة » [البقرة ٣٠] قالوا : ليخلق ربنا أى شىء شاء ، فلن يخلق ربنا خلقا أفضل منا . وهذا هو المراد من قوله : « وأعلم ماتبدون ، وما كنتم تكتمون » [البقرة ٣٣] وهذا يدل على انهم وصفوا الله بأنه لايقدر على خلق قوم أفضل منهم ، ويدل ذلك على غاية الغرور والعجب . وكل ذلك من الذنوب الكبيرة .

فهذا شرح وجوه الاستدلال ممن ينكر عصمة الملائكة بهذه الآية .

* * *

والجواب : ان الآيات التى تمسكنا بها فى عصمة الملائكة صريحة فى المقصود ، وهذه الوجوه التى ذكرتموها محتملة . والمحتمل لايعارض الصريح .

وأما الأجوبة المفصلة عن هذه الوجوه ، فهى مذكورة فى كتاب « التفسير » .

الشبهة الثانية : قالوا : ان ابليس كان من الملائكة ، ثم انه صدر عنه الكفر والفسق . وانما قلنا : انه كان من الملائكة لوجهين :

الأول : قوله : « فسجدوا الا ابليس » [البقرة ٣٤] وقوله :

« فسجد الملائكة كلهم أجمعون ، الا ابليس » [الحجر ٣٠] والاستثناء لايكون الا من الجنس (١١) .

الثانى : انه لو لم يكن من الملائكة ، لكان أمر الله للملائكة بالسجود ، غير متناول له ، فوجب أن لاتحصل له صفة الذنب بترك السجود ، فضلا عن الكفر .

والجواب عن الشبهة الثانية : لانسلم أن ابليس كان من الملائكة . ويدل عليه وجوه :

الأول : ان ابليس كان من الجن ، والجن ليسوا من الملائكة . لقوله تعالى : « ويوم يحشرهم جميعا ، ثم يقول للملائكة : أهؤلاء ايكم كانوا يعبدون ؟ قالوا : سبحانك . أنت ولينا من دونهم ، بل كانوا يعبدون الجن » [سبأ ٤٠ - ٤١] دلت الآية على أنهم ما كانوا يعبدون الملائكة ، بل كانوا يعبدون الجن . فوجب أن يكون الجن جنسا آخر غير الملائكة .

الثانى : ان ابليس له ذرية . لقوله تعالى : « أفتتخذونه وذريته أولياء من دونى » ؟ [الكهف ٥٠] والملائكة لا ذرية لهم ، لأن الذرية لاتكون الا عند اجتماع الذكر والأنثى ، وليس فى الملائكة أنثى . لقوله تعالى : « وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن أناثا » [الزخرف ١٩]

---

(١١) هذا الحوار دائر على أن الملائكة بمعنى الأجسام اللطيفة النورانية . ولكن اذا فسرت الملائكة بالاتباع . فانه يدخل فيهم الجن لانهم أتباع الله ، ويدخل فيهم الشياطين قبل العصيان لأنهم كانوا أتباع الله . ومثل ذلك مالو أن ملكا من الملوك جعل له جندا وأعوانا من الترك والبربر والعرب وغيرهم . فانهم يسمون أتباعه أو يسمون ملائكته على سبيل المجاز .

الثالث : ان ابليس مخلوق من النار ، قال الله تعالى حكاية عنه : « خلقتنى من نار ، وخلقته من طين » والملائكة مخلوقون من النور ، لما روى عروة عن عائشة رضى الله عنها عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال : « خلقت الملائكة من نور » ولأن من المشهور الذى لايدفع : أن الملائكة روحانيون . فقيل فى الاشتقاق : انهم خلقوا من الروح ، أو الريح .

الرابع : الملائكة رسل الله ، لقوله تعالى : « جاعل الملائكة رسلا » [فاطر ١] ورسول الله لايكون كافرا ، لقوله تعالى : « الله أعلم حيث يجعل رسالته » [الأنعام ١٢٤]

أما التمسك بالاستثناء . فجوابه : ان الاستثناء من غير الجنس كثير فى القرآن ، وقوله : « لو لم يكن ملكا ، لما كان أمر الملائكة متناولا له » قلنا : لم لايجوز أن يقال : انه كان من الجن ، الا أنه من [وقت صغره] (١٢) اختلط بالملائكة ، وتربى فيما بينهم ، وعظم قدره هنالك ، فصار فى الظاهر كأنه منهم ، فلاجرم كان الامر المتوجه على الملائكة يتناوله .

الشبهة الثالثة : تمسكوا بقصة هاروت وماروت [البقرة ١٠٢] والقصة مشهورة .

والجواب : ليس الأمر كما يقال فى تلك القصة الخبيثة (١٣)

---

(١٢) ابتداء خلقه : ا

(١٣) المؤلف يحاور على أن قصة هاروت وماروت المروية فى كتب التفاسير ، قصة حقيقية . وهى ليست حقيقية . ومعنى الآية : أن علماء بنى اسرائيل أشاعوا فى الناس قصة باطلة . مؤداها : أن الله أنزل السحر عليهم وهم فى مدينة بابل عن طريق ملكين من ملائكة =

بل الحكمة فى انزالها : أن السحرة كانوا يتلقون (١٤) الغيب من الشياطين ، وكانوا يلقونها فيما بين الخلق ، وكان ذلك تشبيها بالوحى النازل على الأنبياء عليهم السلام . فالله تعالى أمرهما بالنزول الى الأرض حتى يعلما كيفية السحر للناس ، حتى يظهر بذلك الفرق بين كلام الأنبياء وبين كلام السحرة . واليه الاشاره فى قوله تعالى حكاية عنهما : « انما نحن فتنة ، فلا تكفر » [البقرة ١٠٢] : نحن انما تعلمكم السحر لتتوصلوا بـه الى الفرق بين المعجزة والسحر ، فلا ينبغى أن تستعملوا هذا السحر فى أغراضكم الباطلة . فانكم ان فعلتم ذلك كفرتم .

والحاصل : أنه تعالى انما أنزلهما ليحصل بسبب ارشادهما : الفرق بين الحق والباطل ، وبين المعجزة والسحر . والجهال قلبوا القصة ، وجعلوا ذلك سببا للطعن فى هذين المعصومين ، وذلك جهل عظيم .

الشبهة الرابعة : التمسك بقوله تعالى فى صفة الملائكة : « ومن

=

السماء . والله تعالى كذب هذه القصة بقوله : « وما أنزل على الملكين ببابل هروت وماروت » أى أنه نفى نزول أى شىء على الملكين خلافا لادعاء اليهود أنهما نزلا وعلما السحر . كما نفى كفر سليمان عليه السلام بقوله « وما كفر سليمان . ولكن الشياطين » أى علماء اليهود هم الذين كفروا . ثم نفى الله ادعاء اليهود بأن الملكين ما علما ، الا بعد أن قالا : « انما نحن فتنة فلا تكفر » نفاه بقوله : « وما يعلمان من أحد . حتى يقولا : انما نحن فتنة فلا تكفر . فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه » ومثل ذلك ما اذا قلت : ١ ـ ما جاءنى زيد الفقيه ٢ ـ حتى تقول : انه علمنى الفقه ٣ ـ فتطلب منى أن أفتيك فانك اذا نفيت مجىء زيد ، نفيت كل ماترتب على مجيئه .

(١٤) يتلقفون : أ

يقل منهم : انى اله من دونه ، فذلك نجزيه جهنم » [الأنبياء ٢٩]
وهذا مشعر بان هذا الخاطر ، خطر ببال بعضهم .

والجواب : ان الوعيد على الفعل لايدل على صدور ذلك الفعل عنهم ، كما أن قوله تعالى لمحمد صلى الله عليه وآله وسلم : « ولاتطع الكافرين » [الاحزاب ١] وقوله : « لئن أشركت ليحبطن عملك » (الزمر ٦٥) لايدل على أنه أطاع الكافرين ، ولا على أنه أشرك بالله

القصة الثانية : قصة آدم عليه السلام .

وفيها شبهات :

الشبهة الأولى : قصة زلة آدم .

وتمسكوا بهذه القصة من سبعة أوجه :

الأول : قوله تعالى : « وعصى آدم ربه » (طه ١٢١) واسم العاصى ذم ، فدل على أنه كان صاحب الكبيرة .

الثانى : قوله تعالى « فغوى » والغواية من الكبائر .

الثالث : نه عليه السلام تاب ، لقوله تعالى : « فتلقى آدم من ربه كلمات ، فتاب عليه » (البقرة ٣٧) وقوله تعالى : « اجتباه ربه ، فتاب عليه » [طه ٢٢] والتوبة عبارة عن الندم على المعصية ، فان كان صادقا فى ذلك ، فقد صدر الذنب عنه ، وان كان كاذبا فيه ، كان أيضا مذنبا ، لان الكذب ذنب .

الرابع : انه عليه السلام ارتكب المنهى عنه بقوله تعالى : « ألم أنهكما عن تلكما الشجرة ؟ » [الأعراف ٢٢] وقوله تعالى : « ولاتقربا هذه الشجرة » (الأعراف ١٩) وارتكاب المنهى عنه : ذنب .

الخامس : الله تعالى سماهما ظالمين ، لقوله تعالى : « فتكونا من الظالمين » [الأعراف ١٩] وهما سميا أنفسهما بذلك ، حيث قالا : « ربنا ظلمنا أنفسنا » [الأعراف ٢٣]

السادس : ان آدم عليه السلام اعترف بأنه لولا مغفرة الله ، لكان من الخاسرين . حيث قال : « وان لم تغفر لنا وترحمنا ، لنكونن من الخاسرين » [الأعراف ٢٣] وهذا لايليق الا بصاحب الكبيرة .

السابع : انه انما خرج من الجنة بسبب وسوسة الشيطان وازلاله بقوله تعالى : « فوسوس لهما الشيطان » [الأعراف ٢٠] وقوله تعالى : « فأزلهما الشيطان عنها ، فأخرجهما مما كانا فيه » [البقرة ٣٦] وهذا يدل على أنه صاحب الكبيرة .

والجواب : لم لايجوز أن يقال : ان هذه الواقعة انما وقعت قبل النبوة ؟ ثم الذى يدل على أن الأمر كذلك وجوه :

الأول : قوله تعالى : « وعصى آدم ربه فغوى . ثم اجتباه ربه ، فتاب عليه وهدى » [طه ١٢١ – ١٢٢] فدل هذا على أن الاجتباء انما حصل بعد واقعة الذنب ، لأن كلمة « ثم » للتراخى .

الثانى : لما دلت هذه الدلائل على صدور الذنب ، ودلت الدلائل التى ذكرناها على أن الأنبياء عليهم السلام لايصدر عنهم الذنب ، حال كونهم أنبياء ، لم يبق ههنا وجه فى التوفيق ، الا أن تحمل هذه الواقعة على ما قبل النبوة .

الثالث : انه لو كان رسولا قبل الواقعة ، لكان اما أن يقال : انه رسول الى الملائكة . وهو باطل ، لأن الملائكة رسل الله . لقوله : « جاعل الملائكة رسلا » [فاطر ١] والرسول لايحتاج الى رسول آخر – أو الى البشر – وذلك أيضا باطل . لانه ما كان معه فى الجنة من البشر الا « حواء » وان الخطاب كان يأتيها من غير واسطة آدم ، بدليل قوله تعالى : « ولا تقربا هذه الشجرة » [البقرة ٣٥] فان هذا الخطاب خطاب معهما ابتداء . أو كان رسولا من غير مرسل اليه – وهو أيضا

باطل ـ فثبت : أنه عليه السلام قبل هذه الواقعة ، ما كان موصوفا بالرسالة والنبوة .

الشبهة الثانية : تمسكوا بقوله تعالى : « هو الذى خلقكم من نفس واحدة » (الأعراف ١٨٩) : الى قوله « فتعالى الله عما يشركون » (الأعراف ١٩٠) قالوا : فالنفس الواحدة هذه «آدم» وزوجها المخلوق منها هى «حواء» وهذه الكنايات بأسرها عائدة اليهما ، فوجب أيضا : أن يكون قوله : « جعلا له شركاء فيما آتاهما . فتعالى الله عما يشركون » [الأعراف ١٩٠] عائدا اليهما . وهذا يقتضى صدور الشرك عنهما .

الجواب : لانسلم أن النفس المذكورة فى الآية ، هى آدم ، وليس فى الآية مايدل عليه ، بل نقول : هذا الخطاب لـ « قريش » [والأشراف منهم] (٥) « آل قصى » والمعنى : « خلقكم من نفس » قصى « وجعل » من جنسها « زوجها » عربية قرشية « ليسكن اليها » . « فلما آتاهما » الله تعالى ما طلبا من الولد الصالح السوى ، سميا أولادهما بـ عبد مناف » و « عبد العزى » و « عبد الدار » و « عبد قصى » فالضمير فى قوله « يشركون » لأعقابهما .

القصة الثالثة : قصة نوح عليه السلام .

وفيها شبهتان :

الشبهة الأولى : انه قال عن نوح : « ان ابنى من أهلى » (هود ٤٥) وقال تعالى : « انه ليس من أهلك . انه عمل غير صالح » (هود ٤٦) وهذا يدل على أنه كذب فى قوله : ان ابنى من أهلى »

والجواب : المفسرون اختلفوا فى هذا الابن على ثلاثة أقوال :

الأول : انه كان ابنا لصلبه ، بدليل قوله تعالى : « ونادى نوح ابنه » [هود ٤٢] ثم اختلفوا فى قوله : « انه ليس من أهلك » فقيل :

---

(١٥) الأشراف آل : ا

ليس من أهلك الذين وعدتك أن أنجيهم معك . وقيل : ليس من أهل دينك . وهو قول « ابن عباس » و « سعيد بن جبير » .

الثانى : انه كان ابنا لامرأته الا أنه لاختلاطه بأبنائه وأهل بيته ، أطلق اسم الابن عليه . كما أن ابليس لاختلاطه بالملائكة أطلق اسم الملك عليه .

والدليل على ماذكرناه : قوله : « ان ابنى من أهلى » ولم يقل : منى . وهذا مروى عن « الباقر » .

الثالث : انه ولد على فراشه من غير رشدة . وهو خطأ . لأنه يجب تنزيه الأنبياء عليهم السلام عن مثل هذه الفضيحة .

الشبهة الثانية : ان سؤال نوح كان خطأ من وجهين :

الأول : قوله تعالى : « فلا تسألنى ماليس لك به علم . انى أعظك أن تكون من الجاهلين » [هود ٤٦]

الثانى : قوله تعالى : « انه عمل غير صالح » [هود ٤٦] وفيه قراءتان : قراءة « الكسائى » على لفظ الماضى : والمعنى ان ابنك عمل عملا غير صالح . والباقون بالرفع والتنوين .

والأول : مرجوح لأنه يقتضى اضمار الموصوف ، والاضمار خلاف الاصل . فثبتت : القراءة الثانية – وهى الأولى – والهاء فى قوله « انه » ضمير ، فيكون عائدا الى مذكور سابق ، وهو اما السؤال ، واما الابن . ولايجوز عوده الى الابن ، لأن الابن لايجوز وصفه ، بأنه عمل غير صالح ، بل يكون ذا عمل غير صالح ، فيقتضى الاضمار ، وهو خلاف الأصل . فوجب أن يكون الضمير عائدا الى السؤال . فثبت : أن ذلك السؤال غير صالح .

والجواب : لانسلم انه عليه السلام دعا لابنه مطلقا ، بل بشرط الايمان .

لايقال : فلم قال الله تعال : « فلا تسألنى ما ليس لك به علم » ؟ ولم قال : « انى أعظك أن تكون من الجاهلين » ؟ ولم قال نوح : « انى أعوذ بك أن أسألك ما ليس لى به علم » ؟

لأنا نقول : لايمتنع أن يكون نوح عليه السلام قد نهى عن ذلك ، وان لم يقع ذلك الفعل منه . كما أن رسولنا صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن الشرك ، فى قوله تعالى : « لئن إشركت ليحبطن عملك » [الزمر ٦٥] وان لم يقع ذلك منه .

وقوله ثانيا : ان الموصوف بانه عمل غير صالح هو السؤال . قلنا : لانسلم بل هو دليل ضعيف . والأدلة الدالة على عصمة الأنبياء ـ عليهم السلام ـ أقوى من ذلك ، فوجب المصير الى اثبات هذا الاضمار ، توفيقا بين هذه الآية ، وبين الآيات الدالة على ثبوت عصمة الأنبياء عليهم السلام

القصة الرابعة : قصة ابراهيم ـ عليه السلام ـ

وفيها ثمان شبهات :

الشبهة الأولى : قوله تعالى : « هذا ربى » [الأنعام ٧٦]

والجواب . ذكر هذا على سبيل الفرض ليبطله بعد ذلك ، كالواحد منا اذا أراد أن يبطل القول بقدم الاجسام ، فيقول أولا : الجسم قديم ، أى هكذا يقول الخصم . ثم يقول : لو كان قديما ، لم يكن متغيرا فكذا ههنا . قال « هذا ربى » أى كذا يقولون . ثم قال : « لا أحب الآفلين » [الأنعام ٧٦] أى لو كان ربا لم يتغير .

الشبهة الثانية : قال : « بل فعله كبيرهم » [الأنبياء ٦٣] وهذا كذب .

والجواب من وجوه :

الأول : ان قصد ابراهيم ـ عليه السلام ـ ما كان أن ينسب ذلك

الصادر عنه الى الصنم ، وانما قصد تقريره لنفسه على أسلوب تعريضى به • وهذا كما لو قال صاحبك ـ وقد كنت كتبت كتابا بخط حسن ، وأنت مشهور بحسن الخط ـ أنت كتبت هذا وصاحبك أمى لايحسن الخط ، ولايقدر الا على حروف خربشة فاسدة • فقلت له : بل كتبته أنت • وكان قصدك بهذا الجواب : تقريره لك مع الاستهزاء بـه ، لانفيه عنك واثباته للأمى ، لأن اثباته والأمر دائر بينهما للعجز ، استهزاء به واثبات للقادر •

وثانيها : ان ابراهيم عليه السلام غاظته تلك الأصنام ، حين أبصرها مزينة • وكان غيظه من كبيرها أشد ، لما رأى من زيادة تعظيمهم له ، فأسند الفعل اليه ، لأنه هو السبب فى استهانته بها ، وحطمه لها • والفعل كما يسند الى المباشر ، فقد يسند الى السبب الحامل عليه •

وثالثها : يجوز أن يكون فيه وقف عند قوله « بل فعله كبيرهم » [الأنبياء ٦٣] ثم يبتدىء فيقول : « فاسئلوهم » والمعنى : بل « فعله كبيرهم » وعنى به نفسه • لأن الانسان أكبر من كل صنم •

الشبهة الثالثة : قوله تعالى : « فنظر نظرة فى النجوم • فقال : انى سقيم » [الصافات ٨٨ ـ ٨٩] والتمسك بها من وجهين :

الأول : ان النظر فى علم النجوم حرام •

الثانى : ان قوله « انى سقيم » : كذب •

والجواب عن الأول : لانسلم أن النظر فى علم النجوم حرام مطلقا ، بل من نظر فيها ليستدل بها على توحيد الله تعالى ، كان ذلك أعظم الطاعات • ولهذا السبب استحق ابراهيم عليه السلام المدح بالنظر فى النجوم • وهو قوله : « فلما جن عليه الليل رأى كوكبا » [الأنعام ٧٦] •

وأيضا : فلعل الله تعالى أخبر الخليل عليه السلام أنه مهما طلع النجم الفلانى فانك تمرض ، فنظر فى النجوم ، فلما راى قربه قال : « انى ســـقيم » .

وأيضا : لعله نظر فى النجوم تشبها بأهل زمانه فى الظـاهر ، وحكمه بأنه « سقيم » ايهام لقومه أنه انما حكم بهذا الحكم بنــاءا على النجـــوم .

وأما الوجه الثانى ـ وهو قوله « انى سقيم » أى كذب ـ فجوابه من وجـــوه :

أحدها : لانسلم بأنه كذب ، بل لعله سقيما فى تلك الساعة .

وثانيها : لعله انما عرف أنه سيصير سقيما فى الزمان الثـــانى . فقال : « انى سقيم » على تاويل انى أكون سقيما فى ذلك الوقت ، كما أنك اذا علمت أنك ستصير محموما وقت الظهر ، ثم ان أحـد؛ يدعوك الى الضيافة ، بحيث تعلم انه لابد من الجلوس مع القـوم ، الى وقت الظهر ، فتقول : انى محموم . وتعنى به : أنك تكون محموما فى ذلك الوقت .

وثالثها : لعله أراد انه سقيم القلب . والمراد : ما فى قلبه من الحزن والغم ، بسبب عنادهم .

الشبهة الرابعة : قوله تعالى : « فان الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب » [البقرة ٢٥٨] وهذا يدل على أنـــه صـــار منقطعا فى الدليـــل الأول .

والجواب : فيه أبحاث لطيفة مذكورة فى كتاب « أسرار التنزيل » والذى نقوله ههنا : ان الدليل كان شيئا واحدا وهو حدوث ما لا يقدر الانسان على احداثه . فهو يدل على قادر آخر غير الخلق ، ثم هذا المعنى له أمثلة :

أحدها : الاحياء والاماتة .

والثاني : طلوع الشمس من مشرقها . وهذا كان انتقالا من مثال الى مثال . أما الدليل فشيء واحد في الحالين .

الشبهة الخامسة : التمسك بقوله تعالى : « أرني كيف تحيي الموتى ؟ قال : أو لم تؤمن ؟ قال : بلى . ولكن ليطمئن قلبي » [البقرة ٢٦٠]

والجواب : ليس في الآية ما يدل على أن هذه الطمأنينة مطلوبة فيما اذا رأى . وهو يحتمل وجوها :

أحدها : ان النبي عليه السلام اذا جاءه الملك ، احتاج الى أن يظهر الملك دليلا على كونه صادقا ـ معجزة ـ والا لم يعرف الفـــرق بينه وبين الشيطان . فلعله طلب الاحياء والاماتة من جبريل عليه السلام ليعرف أنه صادق في كونه رسولا من الله تعالى اليه ، وليطمئن قلبـــه على ذلك .

وثانيها : روى « جعفر الصادق » ـ رضى الله عنه ـ أنه قال : « ان الله تعالى أوحى اليه انى أتخذ انسانـــا خليـــلا ، وعلامته أنى أحيى وأميت بدعائه ، فلما ظهر من ابراهيم ـ عليه السلام ـ أنواع الطاعات ، وقع في قلبه أنه ربما كان ذلك الانسان : أنا . فطلب الاحياء والاماتة ، حتى أنه ان وقع ، اطمئن قلبه على أن ذلك هو الخليل لا غيره » .

وثالثها : أن يقال : وقعت هذه الواقعة قبل النبوة .

ورابعها : أن يقال : الغرض تكثير الدلائل ، ليكون العلم أبعد عن الشـــكوك .

الشبهة السادسة : ان ابراهيم عليه السلام استغفر لأبيه لقوله تعالى حكاية عن ابراهيم « سأستغفر لك ربي » [مريم ٤٧] ولقوله : « واغفر لأبي انه كان من الضالين » [الشعراء ٨٦] . وأبوه كان كافرا لقوله تعالى : « واذ قال ابراهيم لأبيه آزر : أتتخذ أصناما آلهة . انى أراك

وقومك فى ضلال مبين . » : [الانعام ٧٤] والاستغفار لأجل الكافر غير جائز • لقوله تعالى : « ما كان للنبى والذين آمنوا ، أن يستغفروا للمشركين » [التوبة ١١٣] ولقوله تعالى « لقد كانت لكم أسوة حسنة فى ابراهيم ، والذين معه » الى قوله : « الا قول ابراهيم لأبيه لأستغفرن لك ، وما أملك لك من الله من شىء » [الممتحنة ٤] فأمره بالتأسى بابراهيم ، الا فى هذا القول • فثبت : أن هذا كان من المعصية •

والجواب : كل المقدمات مسلمة ، الا قوله : « لايجوز الاستغفار للكافر » فان فيه جوابين :

أحدهما : ان ذلك مما يختلف باختلاف الشرائع ، فلعل ابراهيم لم يجد فى شرعه ، مايمنعه عنه ، فلاجرم استغفر لأبيه ، فلما منعه الله منه ، سكت •

وثانيها : انه عليه السلام انما استغفر لأبيه لأنه كان يتوقع منه الايمان ، فلما أيس منه : ترك الاستغفار • ويدل عليه : قوله تعالى : « فلما تبين له : أنه عدو لله ، تبرأ منه » [التوبة ١١٤] .

الشبهة السابعة : تمسكوا بقوله تعالى : « ربنا واجعلنا مسلمين لك » [البقرة ١٢٨] وللحاصل طلب وطلب الحاصل محال • وبقوله تعالى : « واجنبنى وبنى أن نعبد الأصنام » [ابراهيم ٣٥] ولولا جواز ذلك عليه ، والا لما طلب من الله تعالى أن يعصمه منه • وبقوله : « والذى أطمع أن يغفر لى خطيئتى يوم الدين » [الشعراء ٨٢] وهذا تصريح باثبات الخطيئة •

والجواب : لانزاع بين الامة : انه لايجوز الكفر على الأنبياء عليهم السلام بعد نبوتهم ، فكانت هذه الآية محمولة على هضم النفس ، واظهار الخضوع •

الشبهة الثامنة : انه قال عليه السلام : « واجنبنى وبنى أن نعبد

الأصنام » والله تعالى ما أجاب دعاءه فى هذا المقام ، فكان هــذا كسرا لمنصبه .

والجواب : لفظ « بنى » وان كان عاما ، الا أنه محمول على البعض . وأيضا : الولد الكافر لايسمى ابنــا له . لقوله تعالى فى حق نوح : « انه ليس من أهلك انه عمل غير صالح » [هود ٤٦]

القصة الخامسة : قصة يعقوب عليه السلام .

وفيها ثلاث شبهات :

الشبهة الأولى : ان يعقوب لم رجح يوسف على سائر أولاده فى المحبة ، حتى حصلت تلك المفسدة بسبب ذلك الترجيح ؟

والجواب : ميل القلوب لايكون فى القدرة . وأيضا : انه لم يعلم أن ذلك القدر من الترجيح يتأدى الى تلك المفسدة العظيمة .

الشبهة الثانية : ان اخوة يوسف [عليهم السلام] (١٦) وصــفوا أباهم بالضلال القديم بقولهم « انك لفى ضلالك القديم » [يوسف ٩٥]

والجواب : ليس المراد منه الضلال فى الدين ، بل هو فى العــدول عن الصواب .

لايقال : لما وصــفوه بذلك ، فقد وصفوه بــانه غير مصيب فى أفعاله . ومن اعتقد فى الرسول ذلك فقد كفر ، فيلزم القول بتكفير اخوة يوسف . لانا نقول : الحكم بالكفر والايمان أمر شرعى ، فلعل ذلك ما كان كفرا فى دينهم ، أو نقول كان مرادهم وصف يعقـــوب بالغلو فى الحب . وذلك ليس بذنب ، لأن هذا ليس فى قدرته ، فلم يكن وصفهم اياه بذلك ، قدحا منهم فى عصمته .

الشبهة الثالثة : لم أسرف فى البكاء حتى ابيضت عيناه من الحزن ومن شأن الأنبياء التجلد والتصبر ؟

---

(١٦) عليهم السلام :

والجواب : التجلد على المصائب مندوب اليه . وليس بواجب . وترك المندوب ليس بمعصية . وأيضا : فلأنه عليه السلام انما كان يظهر من حزنه شيئا قليلا ، والذى كان يخفيه كان اكثر من ذلك .

القصة السادسة : قصة يوسف عليه السلام . وفيها سبع شبهات :

الشبهة الأولى : لم صبر على العبودية ، ولم يشرح للقوم حـــال نفســـه ؟

والجواب من وجوه :

أحدها : لعله ما كان نبيا فى ذلك الوقت ، فلما خاف على نفسه من القتل صبر على الرق .

وثانيها : ان اظهار الحرية أمر يجوز أن يختلف باختلاف الشرائع . فلعل الله أمره بالسكوت عنـــه فى ذلك الوقت ، كمـــا امتحن ابراهيم واسماعيل بالنار والذبح .

وثالثها : لعله شرح لهم ذلك ، لكنهم لم يلتفتوا اليه .

الشبهة الثانية : قصته مع « زليخا » وهى قوله تعالى : « ولقد همت به ، وهم بها . لولا أن رأى برهان ربه » [يوسف ٢٤]

الجواب : ان كل من له تعلق بتلك الواقعة ، قد شهد على طهارة يوسف وبراءته عن التهمة .

فأحدها : ان زوج المرأة شهد بذلك . فقال : « انه من كيدكن . ان كيدكن عظيم ، يوسف أعرض عن هذا ، واستغفرى لذنبك . انك كنت من الخاطئين » [يوسف ٢٩]

وثانيها : الشهود . قال الله تعالى : « وشهد شاهد من أهلها » [يوسف ٢٦]

وثالثها : قـــول نســـاء مصر « حاش لله ما علمنا عليه من سوء » [يوسف ٥١]

ورابعها : قول يوسف عليه السلام : « هى راودتنى عن نفسى » [يوسف ٢٦] وفى آية أخرى : « رب السجن أحب الى ، مما يدعوننى اليه » (يوسف ٣٣) وفى آية أخـرى : « ذلك ليعلم أنى لم أخنـه بالغيب » [يوسف ٥٢] فلو قصد المعصية ، لكان قد خانه بالغيب .

وخامسها : اعتراف « زليخا » بذلك : « ولقد راودته عن نفسه ، فاستعصم » [يوسف ٣٢] وفى آية أخرى : « الآن حصحص الحـق ، أنا راودته عن نفسه . وانه لمن الصادقين » [يوسف ٥١] .

وسادسها : شـهادة رب السموات والأرض بذلك . وهى قـوله : « وراودته التى هو فى بيتها عن نفسه » [يوسف ٢٣] وفى آية أخرى : « كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء ، انه من عبادنـا المخلصين » [يوسف ٢٤]

وسابعها : اقرار « ابليس » بأن يوسف كان مبرأ عن تلك التهمة . لأنه « قال : فبعزتك لأغوينهم جمعين ، الا عبادك منهم المخلصين » [ص ٨٢ ــ ٨٣] فأقر : أنه لاتعلق له بالمخلص . والله تعالى شـــهد بأن يوسف كان من المخلصين . كمـا قال : « انه عبادنـا المخلصين » [يوسف ٢٤]

فهذا الطعن الذى قاله أهل الحشو باطل من كل الوجوه . فان كان الحشوى على دين الله ، وجب عليه أن يقبل قول الله وشهادته . وان كان على دين (١٧) ابليس ، وجب عليه أن يقبل قول ابليس .

اذا ثبت هذا فنقول : الهـم هــو العزم ، ولايمكن تعلق العزم بذاتها ، لأن الذوات حال بقائها ، لا تتعلق الارادات بها ، بل لابـد من تعلق العزم باحداث فعل فى تلك الذات . وذلك الفعل غير مذكور ،

---

(١٧) دين : ب : كفر : ا

فليس القول بأن المراد هو الهم بالزنا ، أولى من القول بان المراد هو الهم بفعل آخر .

ولنا : فيه وجهان :

الأول : أن يحمل ذلك على أنه عليه السلام هم بأن يدفعها عن نفسه .

ولايقال : فأى فائدة على هذا التاويل ، فى قوله تعالى : « لولا ان رأى برهان ربه » [يوسف ٢٤] فان دفعها عن النفس واجب . والبرهان لايصرف عنه . لأنا نقول : يجوز أن يكون لما هم بدفعها عن نفسه ، أراه الله برهانا على أنه لو أقدم على ما هم به ، لأهلكه أهلها وقتلوه . أو انها تدعى عليه المراودة على القبيح ، وتنسبه الى أنه دعاها الى نفسه ، وضربها لأجل امتناعها منه . فأخبر الله تعالى : أنه صرف بالبرهان : السوء عنه والفحشاء ـ وهو القتل والمكروه ، أو ظن القبيح ، واعتقاده فيه ـ

والثانى : أن يحمل هذا الكلام على التقدم والتاخر « ولقد همت به . لولا أن رأى برهان ربه لهم بها » وهذا يجرى مجرى قولهم : قد كنت هلكت ، لولا أن تداركتك . واستبعد « الزجاج » هذا الجواب من وجهين :

أحدهما : انه لايجوز تقديم جواب لولا . والثانى : ان جوابه يكون باللام ، كقوله : « فلولا أنه كان من المسبحين ، للبث فى بطنه » [الصافات ١٤٣ ـ ١٤٤]

والجواب : لانسلم انه لايجوز التقديم . والدليل عليه : قوله تعالى : « ان كادت لتبدى به ، لولا أن ربطنا على قلبها » [القصص ١٠] وايضا فلو لم يجعل المقدم على لولا جوابها ، لكان جوابها محذوفا . واذا وقع التعارض بين أن يكون جوابها محذوفا وبين أن يكون مقدما عليها فلاشك أن التقديم اولى . لايقال : فأى فائدة فى قوله « وهم بها لولا أن رأى برهن ربه » اذا لم يحصل هناك ؟

لأنا نقول : الفائدة فيه الاخبار عن أن ترك الهم ، لم يكن لعدم حصول الرغبة فى النساء ، لكنه ترك ذلك مع الرغبة ، انقيادا لأمر الله تعالى ، وطلبا لثوابه .

الشبهة الثالثة : قول يوسف عليه السلام : « وما أبرىء نفسى ، ان النفس لأمارة بالسوء » [يوسف ٥٣]

والجواب : المراد منه : الدعاء والميل ، لا العزم على المعصية .

الشبهة الرابعة : ان حبس يوسف عليه السلام فى السجن ، كان معصية فلم قال : « رب السجن أحب الى مما يدعوننى اليه » (يوسف ٣٣) ومحبة المعصية : معصية .

والجواب : انه عليه السلام لم يقل : انى أحب هذا السجن ، بل قال : لما وقع التعارض بين الفاحشة وبين هذا السجن ، فهذا « السجن أحب الى »

الشبهة الخامسة : لم جعل السقاية فى رحل أخيه ؟

والجواب : ان الغرض منه التسبب الى أن يحبس أخاه عنده . ويجوز أن يكون ذلك بأمر الله تعالى . وروى أنه عليه السلام أعلم أخاه بذلك ، ليجعله طريقا الى حبسه عنده . وعلى هذا الوجه لايكون ذلك سببا لادخال الغم فى قلب أخيه .

وأما نداء المنادى بانهم لسارقون . ففيه وجوه :

الأول : لعل ذلك النداء ما كان بأمره ، بل نادى بذلك واحد من القوم ، لما فقدوا الصواع .

الثانى : هب أنه كان بأمره . لكنه لم يناد بأنكم سرقتم الصواع ، بل نادى بأنكم سارقون . ولعل المراد : أنهم سرقوا يوسف من أبيه .

الثالث : لعل المراد من الكلام : الاستفهام . وان كان ظاهرة

الخبر . والمعنى : أنكم لسارقون ؟ فاسقط انف الاستفهام . كما فى قوله : « هذا ربى » [الأنعام ٧٦]

الشبهة السادسة : لم لم يعلم أباه بخبره ، حتى يزول غمه

والجواب : لعل الله تعالى نهاه عن ذلك تشديدا للأمر على يعقوب

الشبهة السابعة : قوله تعالى : « ورفع أبويه على العرش ، وخروا له سجدا » [يوسف ١٠٠] فكيف رضى بأن يسجدوا له ؟ وذلك محذور من وجهين : الأول : ان السجود لغير الله لايجوز . الثانى : ان استخدام الابوين لايجوز .

والجواب : المعنى : وخروا لأجله سجدا لله . فان من فقد ولده ، ثم وجده ، فانه يسجد لله تعالى شكرا لنعمة الوجدان .

لايقال : هذا التأويل يدفعه قوله تعالى : « ياأبت هذا تاويل رؤياى من قبل ، قد جعلها ربى حقا » [يوسف ١٠٠] وتلك الرؤيا هى قوله : « انى رأيت أحد عشر كوكبا والشمس والقمر ، رأيتهم لى ساجدين » [يوسف ٤]

لأنا نقول : لانسلم أن تاويل رؤياه ماذكرتم ، بل تاويل رؤياه ، بلوغه الى أرفع المنازل . ولما رأى أبويه على أشرف الأحوال فى الدارين ، كان ذلك مصداقا لرؤياه المتقدمة .

القصة السابعة قصة أيوب عليه السلام وهى أنه تعالى حكى عنه أنه قال : « انى مسنى الشيطان بنصب وعذاب » [ص ٤١] والعذاب لايكون الا من الذنب ، كالعقاب . وهذا يدل على تقدم الذنب .

والجواب : انه تعالى مدحه فى آخر الآية بقوله : « انا وجدناه صابرا . نعم العبد ، انه أواب » [ص ٤٤] واذا كان آخر الآية مدحا ، امتنع أن يكون أول الآية ذما . فثبت : أن المراد من العذاب تلك الوساوس الموحشة ، التى كان يلقيها الشيطان فى قلبه .

القصة الثامنة : قصة شعيب عليه السلام فانه تعالى حكى عن الكفار أنهم قالوا : « لنخرجنك ياشعيب ، والذين آمنوا معك من قريتنا ، أو لتعودن فى ملتنا • قال : أو لوكنا كارهين • قد افترينا على الله كذبا ، ان عدنا فى ملتكم ، بعد اذنجانا الله منها » (الأعراف ٨٨ ـ ٨٩) وهذا اعتراف من شعيب بأن الله تعالى خلصه عن ملتـه ، التى هى الكفر • وأيضا : امتنع من العود الى تلك الملة • وهذا يدل على أنه كان فيها •

والجواب : يحتمل أن تلك الملة كانت حقة ، ثم ان شعيبا كـــان عليها • ثم انه تعالى نسخها بشريعة شعيب ، ثم ان القوم كانوا يطالبون شعيبا بأن يعود اليها •

القصة التاسعة : قصة موسى عليه السلام •

وفيها ســت شبهات :

الشبهة الأولى : التمسك بقوله تعــالى : « فوكزه موسى ، فقضى عليه » (القصص ١٥) فنقول : ذلك القبطى اما أن يقال : انه كان مستحقا للقتل ، أو ما كان كذلك • فان كان الاول ، فلم قال موسى عليه السلام : « هذا من عمل الشيطان » ؟ (القصص ١٥) ولم قال : « رب انى ظلمت نفسى فاغفر لى » ؟ (القصص ١٦) ولم قـــال : « فعلتها : اذن ، وأنا من الضالين » ؟ (الشعراء ٢٠) : وان قلنا انه ما كان مستحق القتل ، كان ذلك ذنبا ومعصية •

والجواب : ان هذه الواقعة كانت قبـل النبوة • وأيضا : فلعله قتله خطأ • والاستغفار عن الخطأ : حسن ومندوب •

الشبهة الثانية : قـال الله تعــالى : « أن ائت القوم الظـالمين » (الشعراء ١٠) فلم قال موسى : « انى أخاف أن يكذبون ، ويضــيق صدرى ولاينطلق لسانى » ؟ (الشعراء ١٢ ـ ١٣) وهــذا استعفاء من رسالته •

والجواب : ليس هذا استعفاء من الرسالة . ولكنه طلب من الله أن يضم اليه أخاه فى الرسالة ، ليكون معينا له على مهمات الرسالة .

الشبهة الثالثة : ولم قال موسى : « القوا ما أنتم ملقون » (يونس ٨٠) وهذا اذن لهم فى اظهار السحر ؟

والجواب : كان ذلك الامر مشروطا . والتقدير : القوا ما أنتم ملقون ، ان كنتم محقين . كما فى قوله تعالى : « فاتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله . ان كنتم صادقين » (البقرة ٢٣)

الشبهة الرابعة : قوله تعالى : « فاوجس فى نفسه ، خيفة : موسى » (طـه ٦٧) وهذا يقتضى كونه شاكا فيما أتى به .

الجواب : لعله انما خاف لأنه رأى من قوة التلبيس ، ما أشفق (١٨) عنده من بقاء تلك الشبهات فى قلوب بعض الجهال ، فأمنه الله تعالى منه ، وبين حجته للقوم . وهو المراد بقوله تعالى : « لا تخف انك أنت الأعلى » (طـه ٦٨) .

الشبهة الخامسة : قوله تعالى : « وألقى الألواح وأخذ برأس اخيه يجره اليه » (الأعراف ١٥٠) فنقول : ان صدر عن هرون ذنب ، حتى استحق ذلك التاديب ـ مع أن هرون كان رسولا من عند الله ـ فقد صدر الذنب من الرسول ، وكان ذلك الايذاء من موسى عليه السلام فى حقه ذنبا . فعلى التقديرين يلزم صدور الذنب عن النبى . وأيضا : قال هرون « لا تأخذ بلحيتى ولا برأسى » (طه ٩٤) فان كان فعل موسى صوابا ، كان نهى هرون خطأ ، وان كان فعل موسى خطأ ، فقد حصل المطلوب .

والجواب : ان بنى اسرائيل كانوا فى غاية سوء الظن بموسى عليه السلام حتى أن هرون عليه السلام غاب عنهم غيبة ، فقالوا لموسى

---

(١٨) استشعر : ب ـ أشفق : ا

عليه السلام : أنت قتلته . فلما وعد الله لموسى ثلاثين ليلة ، وأتمها بعشر ، وكتب له في الألواح من كل شيء . ثم رجع موسى ، فرأى في قومه ما رأى ، فأخذ برأس أخيه ، ليدنيه من نفسه ، ويتفحص عن كيفية الواقعة . فخاف هرون عليه السلام أن يسبق الى قلوبهم ما لا أصل له ، فقال ـ اشفاقا على موسى ـ : « لاتأخذ بلحيتي ولا برأسي » لئلا يظن القوم أنك تريد أن تضربني وتؤذيني .

الشبهة السادسة : قصة موسى والخضر ـ عليهما السلام ـ

أما موسى . فعلى كلامه سؤالان :

السؤال الأول : ان موسى عليه السلام قال للخضر : « لقد جئت شيئا نكرا » و « شيئا امرا » (الكهف ٧١) وذلك الفعل ما كان منكرا ، فكان كلام موسى خطأ .

والجواب : من ثلاثة أوجه :

الأول : المراد من قوله : « لقد جئت شيئا نكرا » (الكهف ٧٤) هو أن ظاهره منكر ، بمعنى أن من نظر الى ظاهر هذه الواقعة ، ولم يعرف حقيقتها ، حكم عليها بأنها شيء منكر .

والثاني : انا نضمر حرف الشرط . والتقدير ان كنت قتلته ظلما ، فقد جئت شيئا نكرا .

والثالث : المراد من النكر التعجب . فان من رأى شيئا عجيبا جدا ، فقد يقول : هذا شيء منكر .

السؤال الثاني : قال موسى عليه السلام : « أقتلت نفسا زكية بغير نفس » ؟ (الكهف ٧٤) تلك النفس ما كانت زكية .

والجواب : ان موسى عليه السلام ذكر ذلك على سبيل الاستفهام ، لاعلى سبيل الاخبار . وأيضا : لقد جرى الكلام على الظاهر . وهو جائز . لقوله عليه السلام « نحن نحكم بالظاهر »

وأما السؤال على ملام الخضر عليه السلام : فهو أنه قال : « فخشينا أن يرهقهما طغيانا وكفرا » (الكهف ٨٠) وكيف استباح دم الغلام لأجل الخشية مع أن الخشية لاتفيد علما ولاظنا ؟

والجواب : لعل الله أمره بقتل ذلك الشخص ، فلذلك قتله ٠

القصة العاشرة : قصة داود عليه السلام ٠ وهى قوله : « وهل أتاك نبأ الخصم » (ص ٢١) واعلم : أنه تعالى ذكر فيما قبل هذه القصة وفيما بعدها ،ماينفى دلالتها على المعصية ٠ أما قبل القصة ٠ فمن وجوه :

الأول : قوله تعالى : « واذكر عبدنا داود ، ذا الأيد » (ص ١٧) و « الأيد » هو القوة ٠ ولاشك أن المراد منه : القوة فى الدين ٠ لأن القوة فى الدنيا ، كانت حاصلة فى ملوك الكفار ، وما استحقوا بها مدحا ، انما الذى يكون سببا لاستحقاق المدح ، هو القوة فى الدين ٠ ولا معنى للقوة فى الدين ، الا العزم الشديد على أداء الواجبات ، وترك المحذورات ٠ فكيف يليق هذا الوصف بمن لم يملك منع نفسه عن الميل الى الفجور والقتل ؟

والثاني : انه تعالى وصفه بكونه « أوابا » والأواب هو الرجاع الى ذكر الله تعالى ٠ فكيف يعقل فيه أن يكون مواظبا على أعظم الكبائر ؟

والثالث : انه تعالى قال : « انا سخرنا الجبال معه ، يسجن بالعشى والاشراق ، والطير محشورة ٠ كل له أواب » (ص ١٨ ــ ١٩) أفترى أنه تعالى سخر له هذه الأشياء ليتخذها وسائل الى القتل والزنى ؟ وقيل : أنه كان محرما عليه صيد كل شىء ٠ أفترى أن الطيور كانت آمنة منه ، والمؤمن ما كان ينجو منه فى زوجته ومنكوحته ؟

الرابع : قوله تعالى : « وشددنا ملكه » (ص ٢٠) ومحال : أن

يكون المراد منه تشديد الملك بالمال والعسكر ، مع كونه حراما من طريق الدين ، لأن ذلك من صفات ملوك الكفرة ، لا من صفات الأنبياء والرسل .

والخامس : قوله تعالى : « وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب » (ص ٢٠) والحكمة اسم جامع لكل ماينبغى علما وعملا ، فكيف يجوز أن يقول الله : « وآتيناه الحكمة » مع اصراره على ما يستنكف عنه أخبث الشياطين ، من مزاحمة أصحابه فى الزوج وفى المنكوح ؟

أما الذى بعد القصة . فأمور :

أحدها : قوله تعالى : « يا دواد انا جعلناك خليفة فى الأرض » (ص ٢٦) وهذا من أجل المدائح وأعظم المناصب ، فلو توسط بين أول القصة – وفيه تلك المدائح – وبين آخرها – وفيه ذكر المعصية – لجرى مجرى من يقول : فلان عظيم الدرجة فى الدين ، وعالى المرتبة فى طاعة الله ، يقتل ويزنى ويلوط ويسرق ، وقد جعله الله خليفة لنفسه ، وأمر الكافة (١٨) . بالاقتداء به ، ولما لم يكن هذا الكلام لائقا بأحد من العقلاء ، فهو بأن لايكون لائقا بكلام الله تعالى أولى .

والثانى : قوله « انا جعلناك خليفة فى الأرض » مرتب على ذكر تلك القصة . وذلك مشعر بأنه انما وجد هذه الخلافة ، بسبب هذه القصة . لأن أصحاب أصول الفقه يقولون : ترتيب الحكم على الفعل مشعر بتعليل ذلك الحكم بذلك الفعل . وهذا يقتضى أن الله تعالى انما فوض اليه خلافته فى الأرض ، لأجل أنه أقدم على الزنى والقتل . وذلك لايقوله عاقل .

والثانى : ان داود عليه السلام قال : « وان كثيرا من الخلطاء ، ليبغى بعضهم على بعض . الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات » (ص ٢٨) فاستثنى الذين آمنوا وعملوا الصالحات عن هذا الحكم ،

---

(١٩) وأمر أكابر أنبيائه : ب

فلو كان الفاعل لذلك البغى هو داود ، لكان هو قد حكم على نفسه بعدم الايمـــان •

والرابع : ان قوله تعالى : « وان له عندنا لزلفى وحسن مآب » (ص ٢٥) لا يلائم القتل والفسق •

فثبت بما ذكرنا : أن أول هذه القصة وآخرها ، يشهدان بان هذه القصة كاذبة باطلة ـ على الوجه الذى يرويه بها أهل الحشو ـ

ثم ان أهل التحقيق ذكروا وجوها كثيرة فى تأويل الآية :

الأول : ان قوله تعالى : « وهل أتاك نبؤ الخصم • اذ تسوروا المحراب » ؟ (ص ٢١) حكاية عن جماعة تسوروا قصره قاصـــدين قتله والاساءة اليه فى أهله وماله ، تسوروا قصره فى وقت ظنوا أنه غافل ، فلما رآهم داود عليه السلام خافهم ، لما تقرر فى العرف : أنه لايتسور أحد دار غيره من غير أمره ، الا لقصد السوء من قتل النفس أو سرقة المال ، خصوصا اذا كان صاحب الدار شخصا معظما ، فلما رأوه مستيقظا انتقض عليهم تدبيرهم ، وخافوا ، فاخترع بعضهم عند ذلك الخوف : خصومة لا أصل لهـا • وزعم : أنهم انمـا قصدوه لأجلها دون ماتوهمه فقـالوا « خصـمان بغى بعضـنا على بعض » (ص ٢٢) :

ثم ادعى أحدهما على الآخر مال ، فقال : « ان هذا أخى • له تسع وتسعون نعجة ، ولى نعجة واحدة » (ص ٢٣) قال داود عليه السلام : « لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه » (ص ٥٤) •

واعلم : أن حمل الآية على ماذكرناه : حمل الكلام على ظاهره • أما حملها على القصة المشـهورة فـانه يقتضى العدول عن الظاهر من وجهين :

الأول : ان الملائكة لما قالوا : « خصمان بغى بعضنا على بعض »

كان هذا كذبا ، لأنه لم يبغ أحد من الملائكة على الآخر ، واسناد الكذب الى اللصوص ، أولى من اسناده الى الملائكة (٢٠) .

الثانى : قوله : « ان هذا أخى له تسع وتسعون نعجة ، ولى نعجة واحدة » هذا أيضا كذب . والقوم يحملون النعاج على النسوان . وهو

---

(٢٠) فى سفر صموئيل الثانى : أن داود عليه السلام عرف امرأة أوريا قبل موت « أوريا » ولما مات ضمها داود الى نسائه ، وولدت له سليمان عليه السلام . وفتنة داود فى التوراة جاءت عقب قصة أوريا على طريقة ضرب المثل . وهذا هو النص :

« فلما سمعت امرأة أوريا أنه قد مات أوريا رجلها ، ندبت بعلها . ولما مضت المناحة ، أرسل داود وضمها الى بيته وصارت له امرأة وولدت له ابنا . وأما الأمر الذى فعله داود فقبح فى عينى الرب .

فأرسل الرب ناثان الى داود . فجاء اليه . وقال له : كان رجلان فى مدينة واحدة . واحد منهما غنى والآخر فقير . وكان للغنى غنم وبقر كثيرة جدا . وأما الفقير فلم يكن له شىء الا نعجة واحدة صغيرة ، قد اقتناها ورباها وكبرت معه ومع بنيه جميعا . تأكل من لقمته وتشرب من كأسه وتنام فى حضنه . وكانت له كابنة . فجاء ضيف الى الرجل الغنى فعفا أن يأخذ من غنمه ومن بقره ليهيىء للضيف الذى جاء اليه . فأخذ نعجة الرجل الفقير وهيأ للرجل الذى جاء اليه . فحمى غضب داود على الرجل جدا . وقال لناثان : حى هو الرب . انه يقتل الرجل الفاعل ذلك . ويرد النعجة أربعة أضعاف ، لأنه فعل هذا الأمر ، ولأنه لم يشفق . فقال ناثان لداود : أنت هو الرجل » (صموئيل الثانى : ١١ : ٢٦ الخ)

وفى القصة : أن « بثشبع » امرأة أوريا . أنجبت ابنا من داود قبل استشهاد أوريا . وأن داود حزن على مرضه ولم يحزن على موته . ولما سأل عن ذلك قال : « لما كان الولد حيا صمت وبكيت ، لأنى قلت : من يعلم ؟ ربما يرحمنى الرب ويحيا الولد . والآن قد مات فلماذا أصوم ؟ هل أقدر أن أرده بعد . أنا ذاهب اليه وأما هو فلا يرجع الى »

عدول عن الظاهر . وأما على قولنا فقد نسبنا هذا الكذب الى اللصوص ، وهو أولى من نسبته الى الملائكة .

وبالجملة : فليس فى الآية لفظ يشهد بصحة ما ذكروه من القصة الا ثلاثة ألفاظ :

أحدها : قوله : « وظن داود أنما فتناه » (ص ٢٤) وذلك لأن لفظ الفتنة يوهم الابتلاء .

وثانيها : قوله تعالى : « فاستغفر ربه » (ص ٢٤) وذلك يوهم صدور الذنب منه .

وثالثها : قوله : « فغفرنا له ذلك » (ص ٢٥)

واعلم : أن شيئا من ذلك لا يدل على أقوالهم .

ويـدل عليه وجـوه :

الوجـــه الأول

أما قوله : « وظن داود أنما فتناه » فالمعنى : امتحناه واختبرناه ، فانه لما أساء الظن بهم . فهل يعاجلهم بالعقوبة أم لا ؟ ثم انه عليه السلام مع كمال سلطته وقوة مملكته ، لم يعاجلهم بالعقوبة ، ولم ينتقم منهم ، ولم يضربهم ، فكان ذلك سببا لازدياد منصبه فى الحكم والدين

وأما قوله : « فاستغفر ربه » فليس فى الآية أن ذلك الاســتغفار لنفسه أو لغيره . الا ترى أنه تعالى حكى عن الملائكة بانهم يستغفرون للذين آمنوا ؟ وقال أولاد يعقوب : « يا أبانا اســتغفر لنـا ذنوبنا » (يوسف ٩٧) وقال تعالى لمحمد صلى الله عليه وآله وسلم : « استغفر لذنبك ، وللمؤمنين والمؤمنات » (محمد ١٩) واذا كان كذلك ، احتمل أن يكون المراد أن القوم لما أقدموا على ذلك الفعل المنكر ، لم يعاجلهم داود بالعقوبة ، بل أظهر الحلم . وزاد على ذلك طلبه من الله تعالى أن يعفو عنهم ، وأن يغفر لهم .

وأما قوله تعالى : « فغفرنا له ذلك » فيحتمل أن يكون المراد : فغفرنا لأجل حرمته ، ولبركة شفاعته ذلك الفعل المنكر ، الذى أتى به أولئك المتسورون وهذا التأويل الذى ذكرناه ينطبق عليه القرآن ، ولانحتاج فيه الى أسناد الكذب الى الملائكة ، وحمل النعاج على النسوان . ثم انه يليق به أن يذكر عقيب قوله : « ياداود انا جعلناك خليفة فى الأرض » فمن (٢١) بلغت رحمته وشفقته على الرعية الى هذا الحد ، كان اللائق برحمة أرحم الراحمين ، تفويض خلافة الأرض اليه ، ويليق به أن يأمر محمدا عليه السلام عند تأذيه من قومه ، بأن يقتدى به . وهو قوله فى أول الآية : « اصبر على ما يقولون . واذكر عبدنا داود ، ذا الأيد » (ص ١٧) ومن طلب الحق وأنصف ، علم أن ماذكرناه هو الحق الصريح .

الوجه الثانى : لعل الاستغفار ، انما كان لأن القوم لما تسوروا داره ، ظن بهم أنهم يقصدون قتله ، ثم انه لما لم تظهر الأمارات الدالة على أن ذلك الظن حق ، ندم على ذلك الظن ، فكان الاستغفار بسببه .

الوجه الثالث : انه عليه السلام لما هضم نفسه ، ولم يؤذهم ولم ينتقم منهم مع القدرة التامة ، دخله شىء من العجب ، بسبب كمال حلمه ، فكان الاستغفار منه لأن العجب من المهلكات .

فهذا قول من يقول : لا دلالة فى الآية على اتيانه بشىء من الزلات ـ وهو الحق عندى ـ

ـ وأما من سلم دلالة الآية على الصغيرة ، فلهم فيه وجوه :

أحدها : انه عليه السلام كان عالما بحسن امرأة « أوريا » فلما سمع أنه قتل ، قل غمه لميل نفسه الى نكاح زوجته ، فعوتب عليه .

---

(٢١) لأن من : ب

وثانيها : ان أهل زمان داود ، كان يسئل بعضهم بعضا ، أن ينزل له عن امرأته ليتزوج بها ، اذا أعجبته . وكان ذلك جائز فيما بينهم . واتفق أن عين داود عليه السلام وقعت على امراة « أوريا » فاحبها فساله النزول عنها ، فاستحيى أن يرده ، ففعل . فتزوجها . وهى أم « سليمان » فقيل له : انك مع ارتفاع قدرك وكثرة نسائك ، ما كان يليق بك أن تسال رجلا ليست له الا امرأة واحدة ، أن ينزل عنها ، بل كان الواجب عليك قهر النفس .

وثالثها : ان « أوريا » خطبها ، ثم خطبها داود ، ، فكان دينه انه خطب على خطبة اخيه ، مع كثره نســاءه . واهلهـا اختــاروه

ورابعها : ان داود عليه السلام كان مشتغلا بعبادة ربه ، فاتاه رجل وامرأة يتحاكمان . فنظر الى المراة ليعرفها بعينها ، ليحكم عليهـا أولها . وذلك مباح . فمالت نفسه اليها ، ففصل بينهما ، وعاد الى عبادة ربه ، واستولى عليه الفكر فى أمرها ، وصار مانعاله عن الاشــتغال بعبادته فعوتب .

وخامسها : ان الصغيرة منه انما حصلت بسبب العجلة فى الحكم ، قبل التثبت . وهو قوله : « لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه » بل كان الوجب عليه أن يسمع الدعوى من أحد الخصمين ، ثم يســال الآخر عما عنده فيها . ومن قال بهذا الوجه ، قال : ان الخوف الذى حصل بسبب دخولهما عليه ، فى غير الوقت اللائق بالدخول عليه ، أنساه التثبت والتحفظ .

القصة الحادية عشر : قصة داود مع سليمان عليهما السلام :

قال الله تعالى : « وداود وسليمان اذ يحكمان فى الحرث » الى قوله : « ففهمناها سليمان » (الانبياء ٧٨ ـ ٧٩) قالوا : فلو كان داود مصيبا فى حكمه ، لما خص الله تعالى سليمان بقوله : « ففهمناها سليمان » .

والجواب : إن تخصيص « سليمان » بالذكر ، لايدل على أن « داود » كان يخالفه • فان دليل الخطاب فى اللغة لايفيد ذلك ــ بالاجماع ــ

ثم نقول : لهذا التخصيص فائدتان :

الأولى : ان « داود » عليه السلام ــ كان فى تلك المسألة متوقفا ، لأجل تعارض الأمارات و « سليمان » لم يكن كذلك •

والثانية : ان «داود» ــ عليه السلام ــ كن عالما بحكم تلك المسألة ، لكنه ماصرح به امتحانا لولده « سليمان » رجاء أن يفتى به ، فكان تخصيص الله « سليمان » بالذكر ، لأجل أن يفرح « داود » بذلك ، ولأجل أن يشتهر « سليمان » فيما بين الناس بالعلم ، كما كان داود مشهورا به • وانما أعرض عن ذكر « داود » لأنه كان مشهورا بالعلم والاهتداء الى كيفية الفتوى والحكم ، فما كان محتاجا الى ذكره ههنا بهذا الوصف •

* * *

القصة الثانية عشر : قصة سليمان عليه السلام •

وفيه ثلاث بهات (٢٢) :

---

(٢٢) القصة فى التوراة لداود وليست لسليمان • وفى القرآن أنها لداود وليست لسليمان ــ عليهما السلام ــ ففى القرآن : « ووهبنا لداود سليمان • نعم العبد » ثم بين الله السبب فى أن أعطاه سليمان فقال : « انه أواب » أى أعطاه سليمان ، لأنه كان صالحا • ثم ذكر شــيئا من صلاحه فقال : « اذ عرض عليه بالعشى ••• الخ » وبعدما فرغ من الكلام على داود ، تكلم عن سليمان فقال : « ولقد فتنا سليمان •• الخ » وفى الأصحاح الثامن عشر من سفر أخبار الأيام الأول « وأخذ داود منه ألف مركبة وسبعة آلاف فارس وعشرين ألف راجل • وعرقب داود كل خيل المركبات وأبقى منها مئة مركبة »

الشبهة الأولى : تمسكوا بقوله تعالى : « اذ عرض عليه بالعشى : الصافنات الجياد » (ص ٣١) قالوا : ظاهر الآية يدل على أن اشتغاله بالصافنات الجياد ، الهاه عن ذكر الله تعالى ، حتى روى أن الصلاة فاتته .

والجواب : انا نذكر تفسير هذه الآية ، ثم نجيب عن هذه الشبهة فنقول : ان سليمان كان يقول عند عرض « الصافنات الجياد » عليه « انى أحببت حب الخير عن ذكر ربى » (ص ٣٢) ومعناه : أن الانسان قد يحب شيئا ، ولكن لايحب أن يحبه . فأما اذا أحبه وأحب أن يحبه ، فذلك هو المبالغة فى المحبة . ثم قال : « عن ذكر ربى » أى هذه المحبة الشديدة انما حصلت بسبب « ذكر ربى » وعن أمره ، لا عن الهوى والشهوة .

وأما الضمير فى قوله : « حتى توارت بالحجاب » (ص ٣٢) وفى قوله : « ردوها » فيحتمل : أن يكون عائدا الى الشمس ـ لأنه جرى ذكر ماله تعلق بها . وهو العشى ـ أو أن يكون عائدا الى الصافنات . وهذا أولى لوجهين :

الوجه الأول : ان الصافنات مذكورة صريحا ، والشمس غير مذكورة صريحا .

والوجه الثانى : ان الصافنات أقرب فى الذكر من لفظ العشى ، ثم ههنا احتمالات أربعة :

الاحتمال الأول : أ ن يعود الضميران معا ، الى « الصافنات » كأنه قال : « حتى توارت » الصافنات « بالحجاب » ردوا الصافنات الى

والاحتمال الثانى : أن يعود الضميران معا الى الشمس ، كأنه قال « حتى توارت » الشمس « بالحجاب » ردوا الشمس الى .

قيل : انه عليه السلام لما فاتته الصلاة سأل الله تعالى أن يرد الشمس . وهذا بعيد لوجوه :

احدها : ان قوله : « ردوها » خطاب جمع ، فصرفها الى الأقوام الذين كانوا يردون الخيل اليه ، أولى من صرفها الى الله تعالى .

وثانيها : ان الأنبياء لايخاطبون الله تعالى بمثل هذا الخطاب .

وثالثها : ان عند صدور الذنب عن الانسان . كيف يليق به أن يخاطب ربه بمثل هذا الخطاب .

ورابعها : ان رد الشمس من أعظم المعجزات . كيف يليق بالرسول العاقل أن يلتمس من ربه أعظم المعجزات عند اقدامه على أعظم الذنوب ـ وهو ترك الصلاة ـ بمثل هذه العبارة التى لاتستعمل ولا تذكر الا مع العبيد ، وأراذل الخدم ؟ فعلمنا : أن هذا الاحتمال ـ وهو القول بعود هذين الضميرين الى الشمس ـ باطل .

والاحتمال الثالث : أن يعود الضمير الأول الى الشمس ، والثانى الى الصافنات . وهو قول الأكثرين كأنه قيل : « حتى توارت » الشمس « بالحجاب . ردوا » الصافنات . وهذا بعيد ، لأنهما ضميران وردا فى وضع واحد ، فتفريقهما خلاف الأصل .

والاحتمال الرابع : أن يعود الضمير الأول الى الصافنات ، والثانى الى الشمس . وهذا لم يقل به أحد . ثم قال : « فطفق مسحا بالسوق والأعناق » (ص ٣٣) أى فجعل يمسح سوقها وأعناقها مسحا .

وقال الأكثرون : المعنى : أنه عليه السلام كان يمسح السيف بسوقها وأعناقها ـ أى يقطعها ـ وهذا أيضا بعيد ، لأنه لو كان المسح بالسوق والأعناق ، هو القطع ، لكان القائل اذا قال : مسحت رأس فلان ، فهم منه : أنه قطعه ، ولكان قوله تعالى : « فامسحوا برؤوسكم وأرجلكم » يفيد القطع ، بل لو قيل : مسح رأسه بالسيف ، فربما يفهم منه ضرب العنق ، فأما اذا لم يذكر السيف لم يفهم منه القطع البتة .

اذا عرفت تفسير الآية ، فنقول : ان رباط الخيل (٢٣) كان مندوبا اليه فى دينهم ، كما فى ديننا . فجلس سليمان عليه السلام لتعرض عليه الخيل ، ثم بين أن ذلك ليس بسبب حب الدنيا ، بل لأن الله تعالى أمره بذلك ثم أمر باعدادها حتى توارت بالحجاب ـ أى حتى غابت عن بصره ـ ثم أمر بردها ، فلما وصلت اليه أخذ يمسح سوقها وأعناقها . اما لأجل تشريفها واظهار شدة رحمته عليها ، أو اظهرا لكونها من أعظم الأعوان فى دفع العدو ، أو لأنه اراد أن يظهر من نفسه أنه فى ضبط مصالح دينه ودنياه ، بحيث بتكفلها بنفسه ، ولا يفوضها الى أحد ، أو لأنه كان أعلم بأحوال الخيل من غيره . فكان يمتحنها ويمسحها ليعلم حالها فى الصحة والسقم . وهذا الذى ذكرناه كلام ينطبق عليه لفظ القرآن ، وفيه تعظيم أحوال الأنبياء عليهم السلام فيكون أولى، مما يكون بالضد من ذلك .

الشبهة الثانية : تمسكوا بقوله تعالى : « ولقد فتنا سليمان (٢٤) وألقينا على كرسيه جسدا » (ص ٣٤)

---

(٢٣) رباط الخيل كان مندوبا اليه فى دينهم ، كما قال المؤلف . ذلك لأن دين موسى عليه السلام كان لليهود ولسائر أمم الأرض الى أن يأتى محمد ﷺ من ال اسماعيل عليه السلام لأن لاسماعيل بركة ، ولاسحق بركة . وكان موسى يجاهد فى سبيل الله وكان داود وسليمان يجاهدان لنشر شريعة موسى . وقد دخلت ملكة سبأ فى شريعة موسى على يد سليمان عليه السلام . وقد وضحنا هذا فى كتابنا نقد التوراة أسفار موسى الخمسة .

(٢٤) فتنة سليمان . خلاصتها أنه لما تقدم أبوه فى السن ، قام « أدونيا » أخوه . وعد لنفسه عجلات وفرسانا وخمسين رجلا يجرون أمامه . وقال أنا أملك مكان أبى . وملك وداود لم يعلم . ولما علم داود عن طريق « ناثان » و « بثشبع » عزله وملك سليمان . والقصة بتمامها مذكورة فى الأصحاح الأول من سفر الملوك الأول .

فالجواب : أما قوله : « ولقد فتنا سليمان » فالمعنى : امتحناه .

وأما قوله : « وألقينا على كرسيه جسدا » ففيه وجوه :

أحدها : ان النبى عليه السلام قال : « ان سليمان قال (٢٥) أطوف الليلة على مائة امرأة ، فتلد كل امرأة غلاما يقاتل فى سبيل الله ، فطاف ، فلم تحمل الا امرأة واحدة ، فولدت نصف غلام ، فجاءت به القابلة وألقته على كرسيه بين يديه ، ولو أنه قال : ان شاء الله ، لكان كما قال » فكان الابتلاء لأجل ترك الاستثناء .

وثانيها : انه تعالى امتحنه بمرض شديد ، فصار جسدا لاحراك به مشرفا على الموت . كما يقال : « لحم على وضم » و « جسد بلا روح » على معنى : شدة الضعف . والتقدير : وألقينا جسده على كرسيه . فحذف الهاء للمبالغة .

وثالثها : ولد لـ « سليمان » ولد ، فخاف أن يهلكه الشيطان ، فأمر السحاب فحملته ، وأمر الريح أن يحمل اليه غذاءه ، فمات الولد ، وألقى ميتا على سريره . وانما فعل الله تعالى ذلك لأنه خاف الشيطان .

فأما الحكاية الخبيثة التى ترويها الحشوية ، فكتاب الله منزه عن ذلك ، ومبرء عنها .

الشبهة الثالثة : قول سليمان : « هب لى ملكا ، لاينبغى لأحد من بعدى » (ص ٣٥) وهذا حسد .

والجواب : من وجوه :

أحدها : ان معجزة كل نبى تكون من جنس ما يفتخر به أهل

---

(٢٥) فى ا : أن النبى عليه السلام قال : أطوف (والحديث رواه الشيخان وغيرهما بلفظ سبعين . وفى صحيح البخارى بلفظ «أربعين» بدل سبعين) والحديث يدل على أن بنى اسرائيل كانوا يجاهدون فى سبيل الله وينشرون دين موسى بين الأمم .

ذلك الزمان . ولما كانت منافسة أهل زمانه بالمال والجاه ، لاجـــرم طلب مملكة فائقة على جميع الممالك ، لتكون مملكته ، معجزة له .

وثانيها : انه عليه السلام لما مرض ثم رجع الى الصحة ، عرف أن خيرات الدنيا منتقلة عنه الى غيره بعد موته ، بسبب الارث ، فسأل ربه ملكا ، لايمكن أن ينتقل منه الى غيره . وذلك ملك الدين . وقوله : « ملكا لاينبغى لأحـــد من بعـدى » أى ملكـا لايمكن أن ينتقـــل عنى الى غيرى .

وثالثها : من الناس من يقول : الاحتراز عن لذات الدنيا مـــع القدرة عليها ، غير ممكن عادة . فقال سليمان عليه السلام : « هب لى ملكا لاينبغى لأحد من بعدى » حتى أنى مع ذلك الملك العظيم ، اشتغل بطاعتك ، بحيث لا ألتفت البتة الى ذلك الملك العظيم ، ليعلم الناس أن تلك الدنيا لاتمنع عن خدمة المولى .

القصة الثالثة عشر : قصة يونس عليه السلام (٢٦) .

قال الله تعالى : « وذا النون ، اذ ذهب مغاضبا » (الأنبياء ٨٧)

واحتجوا به من وجـــوه :

أحدها : ان ذلك الغضب اما على الله ، أو على قوم أمره الله تعالى بدعائهم الى الايمان . وعلى التقديرين فذلك الغضب ذنب عظيم .

وثانيها : قوله تعالى : « فظن أن لن نقدر عليه » (الأنبياء ٨٧) والشك فى قدرة الله تعالى كفر .

---

(٢٦) قصة يونس عليه السلام مذكورة فى سفر يونان فى التوراة . وفيها « وأما الرب فأعد حوتا عظيما ليبتلع يونان . فكان يونان فى جوف الحوت ثلاثة أيام وثلاث ليال » (يون ١ : ١٧) وفى القرآن الكريم أن الحوت « التقمه » ولم يبتلعه وأنه لبث فى بطن البحـــر ، ولم يلبث فى بطن الحوت . لأن الحوت لايظل حيا الى يوم يبعثون .

وثالثها : انه قال : « سبحانك انى كنت من الظالمين » وهــذا اعتراف بالذنب ٠

ورابعها : انه تعالى قال : « ولاتكن كصاحب الحوت » (القلم ٤٨) نهى محمدا عليه السلام عن مثل فعل يونس ، فدل ذلك على أن فعـل يونس كان ذنبا ٠

والجواب : قال بعضهم : هذه الواقعة كانت قبل النبوة ، لأنـه تعالى قال بعد واقعة الحوت : « وأرسلناه الى مائة ألف أو يزيدون » (الصافات ١٤٧) وفيه اشكال ٠ لأنه تعالى قال : « وان يونس لمن المرســلين ، اذ أبـق الى الفلك المشــحون » (الصــافات ١٣٩ ـ ١٤٠) وهذا يدل على أنه فى ذلك الوقت كان رسولا ٠

واذا ثبت أن هذه الواقعة كانت بعد النبوة ، فنقول : لعل غضبه كان على قوم من الكفار ، فأمـا قوله : « فظن أن لن نقــدر عليه » فالمعنى : أن لن نضيق عليه ٠ كمـا في قوله تعـالى : « فقدر عليـه رزقه » (الفجر ١٦) « يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر » (الاسراء ٣٠) « ومن قدر عليه رزقه ، فلينفق مما آتاه الله » (الطلاق ٧) ٠

وأما قوله تعالى : « انى كنت من الظالمين » (الأنبياء ٨٧) أى فى ترك الأفضـــل ٠

وأما قوله تعالى : « ولاتكن كصـاحب الحوت » (القلم ٤٨) فيحتمل : أن يكون المراد أن صاحب الحوت لم يقو على الصبر على تلك المحنة التى ابتلاه الله بها ، ولو صبر لكان أفضل ، فأراد الله أن يحصل لمحمد عليه السلام أفضل المنازل ٠ ولهذا قال : « ولاتكن كصاحب الحوت »

القصة الرابعة عشر : قصة لوط عليه السلام ٠٠٠

قال تعالى حكاية عنه : « هؤلاء بناتى هن أطهر لكم » (هود ٧٨) ان كنتم فاعلين أو ٠ قالوا : عرض بالفاحشة مع بناته ٠ وهذه كبيرة دالة على سقوط النفس ٠

الجواب : قال أهل اللغة : يكفى فى حصول الاضافة : أدنى سبب . ففى قوله تعالى : « بناتى » أى البنات اللواتى هن لى بحكم المبايعة وقبول الدين ، ولم يجوز لهم الفجور بهن ، بل كان غرضه ترجيح النسوان على الغلمان .

***

القصة الخامسة عشر : قصة زكريا عليه السلام :

قالوا : انه تضرع الى الله تعالى فى طلب الولد ، فلما بشره الله تعالى باجابة الدعاء ، أخذ يتعجب ، ويقول : « أنى يكون لى غلام . وقد بلغنى الكبر ، وامرأتى عاقر » ؟ (آل عمران ٤٠) قالوا : هذا شك فى قدرة الله تعالى .

والجواب : انه عليه السلام لما بشر بالولد حال انقطاع رجائه عن الولد ، عظم سروره بذلك . ومن عظم سروره بالشىء فربما يسئل عن الكيفية والكمية ، ليسمع تلك البشارة مرة أخرى ، ويزداد سروره بها ، ويتأكد علمه بحصول مقصوده .

***

القصة السادسة عشر : قصة عيسى عليه السلام :

وفيها شـــبهتان :

الشبهة الأولى : تمسكوا بقوله تعالى : « واذ قـال الله ياعيسى ابن مريم : أأنت قلت للناس : اتخذونى وأمى الهين ؟ » (المائدة ١١٦) ولاستدلال بـه من وجـوه :

أحدها : ان عيسى عليه السلام ان كان قد قال هذا الكلام ، فقـد أتى بالذنب العظيم . وان لم يقل ، فهذا الاستفهام عبث .

وثانيها : ان النفس هى الجسد . فقوله : « ولا أعلم مافى نفسك » (المائدة ١١٦) يوهم اثبات الجسمية لله تعالى .

وثالثها : ان كلمة « فى » للظرفية • وهى لاتعقل الا فى الأجسام :

والجواب عن الأول : انه عليه السلام ما قال ذلك • وفائدة هـذا الاستفهام : تقريع من قال بهذا القول من النصارى • كما قيل : « اياك أعنى ، واسمعى يا جارة » •

وعن الثانى : ان النفس فى اللغة بمعنى الذات •

وعن الثالث : ان المراد من لفظ « فى » حلول الصفة فى الموصوف

الشبهة الثانية : قوله تعالى حكاية عنه : « ان تعذبهم فانهـم عبادك ، وان تغفر لهم ، فانك أنت العزيز الحكيم » (المائدة ١١٨) وكيف جاز هذا القول ، مع علمه بأن الله تعالى لايغفر للكافر ؟

والجواب : المقصود من هذا الكلام : تفويض الأمر بالكلية الى الله تعالى • وبالله التوفيق •

* * *

القصة السابعة عشر : قصة نبينا محمد صلى الله عليه ، وعلى آله الطيبين الطاهرين ، وسلم ، وبارك ، ورضى الله عنه ، وعن أصحابه اجمعين •

وفيهـا شـبه :

الشبهة الأولى : قوله تعالى : « ووجدك ضالا فهدى » (الضحى ٧) فانه معارض بقوله : « ما ضـل صـاحبكم ، وماغوى » (النجم ٢) والتوفيق : أن يحمل هـذا على نفى الضـلال فى الدين • وذاك على الضلال اما فى أمور الدنيا ، أو فى طريق مكة ، أو فى مخالطة الخلق •

الشبهة الثانية : تمسكوا بقوله تعالى : « وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبى ، الا اذا تمنى ، ألقى الشـيطان فى أمنيته » (٢٧)

---

(٢٧) لايصح أن تروى

يروى أنه عليه السلام لما رأى اعراض قومه عنـه ، شـق عليه ذلك ، وتمنى أن يأتيه من الله ما يتقرب به الى قومه ، فأنـزل الله تعالى سورة النجم . فقرآها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حتى بلغ الى قوله : « أفرأيتم اللات والعزى ومنات الثالثة الأخرى » : ألقى الشيطان على لسانه :

تلك الغرانيـــق العـــلى منهـــا الشـفاعة ترتجى

فلما سمعت قريش ذلك ، فرحوا وقالوا : قد ذكر آلهتنا بأحسن الذكر . فلما أمسى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم جاءه جبريل عليه السلام ، وقال : تلوت على الناس مالم آتك به . فحزن لذلك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وخاف من الله خوفا شديدا ، فنزل قوله تعالى : « وما أرسلنا من قبلك من رسول » الآية .

والجواب : انا قد ذكرنا فى « التفسير الكبير » كل الوجـــوه المذكورة فى هذه الآية . وحاصل الكلام يرجـــع الى أن الأمنية يمكن تفسيرها بالقراءة ، وبالعزيمة . فان فسرناها بالقراءة فلها وجهان :

أحدهما : أن يقال : ان الغرانيق هم الملائكة . وقد كان ذلك قرآنا منزلا فى صحف الملائكة ، فلما توهم المشركون أن الله تعـالى يريد آلهتهم ، نسخ الله تلاوته .

الثانى : أن يقال : المـراد منه : الاستفهام على سـبيل الانكار . كأنه قال : أشفاعتهن ترتجى ؟ وأما ان فسرناه بالخاطر وتمنى القلب ، كان المعنى : أن النبى عليه السلام كلما تمنى ما كان يتمناه من الأمور وسوس الشيطان اليه بالباطل ، يدعوه الى ما لاينبغى . ثم ان الله تعالى ينسخ ذلك ويهديه الى ترك الالتفات الى وسوسته .

الشبهة الثالثة : تمسكوا بقوله تعالى : « واذ تقول للذى أنعـــم الله عليه وأنعمت عليه » (الأحزاب ٣٧)

والجواب من وجوه :

أحدها : انه تعالى لما أراد نسخ ما كان فى الجاهلية من تحـريم أزواج الأدعياء ، أوحى اليه : أن « زيد » يطلق زوجته ، فان طلقها فتزوج أنت بهـا . فلما حضر « زيـد » ليطلقهـا ، أشفق رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من أنه لو طلقها لزمه التزوج بها ، فيصير سببا لطعن المنافقين فيه . فقال له : « أمسك عليك زوجك » وأخفى فى نفسه عزمه على نكاحها بعد أن يطلقها زيد . وهذا التأويل هـو المطابق لقوله تعـالى : « فلما قضى زيد منها وطـرا زوجناكها ، لكى لايكون على المؤمنين حرج فى أزواج أدعيائهم » .

وثانيها : ان زيدا لما خاصم زوجته زينب ـ وهى بنت عمة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ـ وأشرف على طلاقها ، أضمر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنه ان طلقها « زيد » يتزوج بها ، لأنها كانت ابنة عمته ، وكان يحب ضمها الى نفسه . كما يحب أحدنا ضم قرابته اليه ، حتى لاينالهم ضرر ، لا أنه عليه السلام ما أظهر ذلك اتقاء من ألسنة المنافقين . فالله تعـالى عاتبـه على التفات قلبه الى الناس . وقال : « وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه »

وثالثها : ان « زينب » طمعت فى أول أمرها أن يتزوج بهـا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فلما خطبها الرسول لزيـد ، شق ذلك عليها وعلى أبيها وأمها ، حتى نزل قوله تعالى : « وما كان لمؤمن ولامؤمنه ، اذا قضى الله ورسوله أمرا ، أن يكون لهم الخيرة » فعنده انقادوا كرها ، فلما دخل عليها زيد ، لم تساعده ، ونشرت عنه ، لاستحكام طمعها فى الرسول عليه السلام ، واستحقارها زيدا ، فشكاها « زيدا » الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال عليه السلام : « أمسك عليك زوجك » وأخفى فى نفسه استحكام طمعها فيه ، لأنه عليه السلام لو ذكر ذلك لزيد ، لتنغصت عليه تلك النعمة . وقـال المنافقون : انه انما قال ذلك طمعا فى تلك المرأة .

فهذه الوجوه الثلاثة صالحة لتاويل الاية .

وأما الذى يقال : انه عشقها . فهو من باب الآحاد . والاولى تنزيه منصب النبى عنه . ثم بتقدير الصحة ، فلا معصية فيه ، لأن ميـــل القلب غير مقدور .

ثم من هؤلاء من قال : انه عليه السلام لما رآها وعشقها ، حرمت على زوجها . وهذا باطل . والا لكان أمر زيد بامساكها أمرا بالزنا . ولكان وصفها بكونها زوجا له فى قوله « امسك عليك زوجك » كذبا .

ومنهم من قال : انها ما حرمت على زوجها ، ولكن وجب على زوجها تطليقها والنزول عنها . قالوا : وهذا التكليف حصل فيه ابتلاء الزوج ، وابتلاء الرسول . أمـا ابتـلاء الزوج فلأن تكليف النزول عن الزوجة طلبا لمرضاة الله ، فيه تشديد . وأما ابتلاء الرسول ، فلأنه اذا لم يحفظ نظره ، فربما وقع نظره على من يميل اليها ، لأن حصـول الميل بعد الرؤية ليس باختيـاره ، وحينئذ يجب أن يجبر الزوج بأنه يجب عليه تطليقها . وان أجبره بذلك تعرض لسوء المقالة ، وان لم يجبره بذلك صار خائنـــا فى الوحى ، فلأجل الاحتـراز عن هذين الضررين العظيمين ، كان عليه السلام يبالغ فى حفظ النظر . وذلك من أشق التكاليف .

الشبهة الرابعة : تمسكوا بقوله تعالى : « ما كان لنبى أن يكون له أسرى حتىيثخن فى الأرض ، تريدون عرض الدنيـــا ؟ والله يريـد الآخرة . والله عزيز حكيم . لولا كتاب من الله سبق ، لمسكم فيمـــا أخذتم عذاب عظيم » (الأنفال ٦٧ ـ ٦٨)

الجواب : ان هذا العتاب وقع على ترك الأفضل ، لأنه كان الأفضل والأولى حينئذ فى ذلك الوقت الاثخان وترك الفداء ، قطعا للأطماع . ولـولا أن ذلك من بـاب الأولى والأفضـــل ، لمـا فوض رسـول الله

صلى الله عليه وسلم الى أصحابه . أما قوله : « تريدون عرض الدنيا » ؟ فهو خطاب ينصرف الى القوم الذين رغبوا فى المال . وأما قوله : « لولا كتاب من الله سبق » الآية . فمعناه : لولا أنه سبق تحليل الغنـائم ، لعذبكم بسبب أخذكم هذا الفداء .

الشبهة الخامسة : قوله تعالى : « عفا الله عنك . لم أذنت لهم » ؟ (التوبة ٤٣) والعفو يدل على تقدم الذنب .

والجواب : هذه الآية لايمكن اجراؤها على ظاهرها ، لأنه تعالى عفا ، ثم عاتب . وهذا غير ممكن ، فعلمنا : أن المراد منه : التلطف فى الخطاب ، كما يقال : أرأيت رحمك الله وغفر لك . وان لم يكن هناك ذنب . وأيضا : فهو من باب التدبير فى الحروب . وتـارك الأفضل قد يوبخ .

الشبهة السادسة : قولـه : « ووضـعنا عنك وزرك ، الذى أنقض ظهرك » (الشرح ٢ ـ ٣)

والجواب : انه محمول على الوزر الذى كان قبل النبوة ، أو على ترك الأفضل . وأيضا : الوزر هو الثقل . قال تعالى : « حتى تضع الحرب أوزارها » (محمد ٤) أى أثقالها . وانما سمى الذنب بالوزر ، لأنه يثقل فاعله .

اذا ثبت هذا ، فنحن نحمل الآية على أنه عليه السلام كان فى غم شديد بسبب اصرار قومه على الشرك ، وبسبب أنه عليه السلام وأصحابه كانوا مستضعفين فيما بينهم ، فلمـا أعلى الله كلمته ، وشد أزره ، فقد وضع عنه وزره . ويتقوى هـذا التأويل بقـوله تعالى : « ورفعنا لك ذكرك » (الشرح ٤) وبقوله : « ان مع العسر يسرا » (الشرح ٦) فان العسر عبارة عن الشدائد والغموم ، واليسر عبـارة عن زوالهـا .

الشبهة السابعة : قوله تعالى : « ليغفر لك الله ماتقدم من ذنبك وما تأخر » (الفتح ٢)

والجواب عنه من وجـوه :

أحدها : انه محمول على ما قبل النبوة ، أو على ترك الأفضل كما يقال : « حسنات الأبرار ، سيئات المقربين » ٠

وثانيها : ان المـراد من قوله : « ماتقـدم من ذنبك » من ذنب أمتك ٠ فان الرجل المعتبر اذا أحسن بعض خدمه أو أساء ٠ فانه يقال له : أنت فعلت ذلك ، وان لم يكن هو الفاعل لذلك الفعل ٠

وثالثها : الذنب مصدر ، ويجوز اضافته الى الفاعـل والمفعول ، والمـراد : ليغفر لأجلك ولأجـل بركتك ماتقدم من ذنبهم فى حقك وما تأخر ، ويقرب منه قوله تعالى : « وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم » (الأنفال ٣٣)

الشبهة الثامنة : قوله تعالى : « عبس وتولى ، أن جاءه الأعمى » (عبس ١ ـ ٢)

والجواب : يحمل هذا العتاب على ترك الأفضل ٠

الشبهة التاسعة : قوله « ولا تطرد الذين يدعون ربهـم بالغداة والعشى » (الأنعام ٥٢)

الجواب : ليس فى الظاهر أنه طردهـم ، وانمـا فيه النهى عن طردهـم ٠ وحكمة هـذا النهى : أن جمعا من الكفار طلبوا منه طرد الفقراء ، فالله تعالى أنزل هذه الآية لتكون حجة له فى الامتنـاع عن قبول قولهم ٠

الشبهة العـاشرة : قوله تعـالى : « لقد تـاب الله على النبى » (التوبة ١١٧) والتوبة مسبوقة بالذنب ٠

والجواب : انه محمول على ترك الأفضل ٠

الشبهة الحادية عشر : قوله : « واستغفر لذنبك » (محمد ١٩) وفى الحديث : « وانى لأستغفر الله فى اليوم والليلة سبعين مرة »

والجواب : انه محمول على ترك الأفضل ، أو يكون على تقدير : اذ ثبت ، فاستغفر ٠ كقوله : « يا أيها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا » (التحريم ٨) ولايريد به أن الكل مذنبون ، وانما المراد بعثهم على التوبة ان أذنبوا ٠

الشبهة الثانية عشر : قوله : « لم تحرم ما أحل الله لك ؟ » (التحريم ١) ظاهره مشعر بأنه فعل ما لايجوز ٠

والجواب : تحريم ما أحل الله له ، ليس بذنب ، بدليل الطلاق والعتاق ٠ وأما العتاب فانما ورد على أنه فعل ذلك لابتغاء مرضاة النسوان ٠

الشبهة الثالثة عشر : « ياأيها النبى اتق الله » (الأحزاب ١) و « ياأيها الرسول بلغ ما أنزل اليك من ربك ٠ وان لم تفعل فما بلغت رسالته » (المائدة ٦٧) ولو لم يوجد منه فعل المحظور والاخلال بالواجب ، لم يكن لهذا الأمر والنهى فائدة ٠

والجواب : ان أحد أسباب العصمة هو الأمر والنهى ، ووجودهما لايخل بالعصمة ، بل تواترهما على الرسل مقرونا بالترغيب والترهيب ، من أقوى أسباب العصمة ٠

الشبهة الرابعة عشر : قوله تعالى : « لئن أشركت ليحبطن عملك » (الزمر ٦٥)

والجواب عنها من وجوه :

أحدهما : ان المراد منه ماروى عن ابن عباس أنه قال : « نزل

القرآن ، بـ « اياك أعنى ، واسمعى ياجاره » ومثاله : قوله تعالى : « ياأيها النبى اذا طلقتم النساء ، فطلقوهن لعدتهن » (الطلاق ١) فقوله : « فطلقوهن » يدل على أن الخطاب مع غيره ٠

وثانيها : ان المراد منه الشرك الخفى ٠ وهو الالتفات الى غير الله ٠

وثالثها : انه شرح الحال بتقدير الوقوع ٠ كقوله تعالى : « لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا » (الأنبياء ٢٢)

الشبهة الخامسة عشر : قوله تعالى : « سنقرئك فلا تنسى ، الا ما شاء الله » (الأعلى ٦ ـ ٧) دل الاستثناء على وقوع النسيان فى الوحى ٠

والجواب : النسيان محمول على الترك ٠ والمعنى : لاتترك منه شيئا ، الا المنسوخ ٠

الشبهة السادسة عشر : قوله تعالى : « فان كنت فى شك مما أنزلنا اليك ، فاسئل الذين يقرءون الكتاب من قبلك » (يونس ٩٤) وأيضا : قال تعالى : « لقد جاءك الحق من ربك ، فلا تكونن من الممترين » (يونس ٩٤) قالوا : وهذا يدل على أنه عليه السلام كان شاكا فيما أوحى الله تعالى اليه ٠

والجواب : ان القضية الشرطية لاتفيد ، الا ترتيب الجزاء على الشرط ٠ فأما أن الشرط حاصل أم لا ؟ فهذا لاتفيده الشرطية ٠ والفائدة فى أنه تعالى أمره بالرجوع الى أهل الكتاب : من وجهين :

الأول : ان نعت النبى صلى الله عليه وآله وسلم (٢٨) كان مذكورا

---

(٢٨) كان ينبغى أن يعبر بقوله : ان نعت النبى ﷺ مذكور ٠ الخ ومن نصوص التوراة عن محمد ﷺ هذا النص : « يقيم لك الرب الهك =

٠٠٠ ٠٠ ٠٠٠

نبيا من وسطك من اخوتك مثلى . له تسمعون . حسب كل ما طلبت من الرب الهك فى حوريب يوم الاجتماع قائلا : لا أعود أسمع صوت الرب الهى ولا أرى هذه النار العظيمة أيضا ، لئلا أموت . قال لى الرب : قد أحسنوا فى ماتكلموا . أقيم لهم نبيا من وسط اخوتهم مثلك وأجعل كلامى فى فمه . فيكلمهم بكل ما أوصيه به . ويكون أن الانسان الذى لايسمع لكلامى الذى يتكلم به باسمى . أنا أطالبه . وأما النبى الذى يطغى ، فيتكلم باسمى كلاما لم أوصه أن يتكلم به ، أو الذى يتكلم باسم آلهة أخرى . فيموت ذلك النبى . وان قلت فى قلبك : كيف نعرف الكلام الذى لم يتكلم به الرب ؟ فما تكلم به النبى باسم الرب ولم يحدث ولم يصر ، فهو الكلام الذى لم يتكلم به الرب ، بل بطغيان تكلم به النبى . فلا تخف منه » (تثنية ١٨ : ١٥ ـ ٢٢)

وفى الانجيل هذا النص : « وهذه هى شهادة يوحنا . حين أرسل اليهود من أورشليم كهنة ولاويين ليسألوه من أنت ؟ فاعترف ولم ينكر وأقر أنى لست أنا المسيح . فسألوه اذن ماذا ؟ ايلياء أنت ؟ فقال : لست أنا . النبى أنت ؟ فأجاب : لا » (يوحنا ١ : ١٩ ـ ٢١)

وفى التوراة اسم « محمد » فى هذه الآية : « وأما اسماعيل فقد سمعت لك فيه . ها أنا أباركه . وأثمره . وأكثره . كثيرا جدا . اثنى عشر رئيسا يلد وأجعله أمة كبيرة » (تكوين ١٧ : ٢٠) فان كثيرا جدا فى العبرانية « بماد ماد » وحروفها بالجمل تساوى اثنين وتسعين ومحمد يساوى اثنين وتسعين . وان أمة كبيرة تترجم فى العبرانية « لجوى جدول » وهى أيضا تساوى اثنين وتسعين . والمعنى : أن الذى سيأتى من نسل اسماعيل عليه السلام لتبدأ منه بركة اسماعيل فى الأمم ، سيكون اسمه مساوى لحروف بماد ماد أو لجوى جدول . وكانت التوراة منتشرة بين الأمم أيام كان بنو اسرائيل يهدون الأمم بشريعة موسى عليه السلام فان دعوته كنت عامة الى مجىء النبى الأمى

* * *   * *   * * *

=

المنبه عليه من آل اسماعيل عليه السلام . ولذلك جاء فى كتب الهندوس والزرادشتيين والبوذيين وغيرهم تنبيه على محمد ﷺ مما تركه عنه علماء بنى اسرائيل فى بلادهم .

وجاء فى التوراة أيضا : « وهذه هى البركة التى بارك بها موسى رجل الله بنى اسرائيل قبل موته . فقال : جاء الرب من سيناء واشرق لهم من سعير ، وتلألأ من جبل فاران . وأتى من ربوات القدس ، وعن يمينه نار شريعة لهم . فأحب الشعب . جميع قديسيه فى يدك . وهم جالسون عند قدمك . يتقبلون من اقوالك » (تثنية ٣٣ : ١ ــ ٣)

وهذا نص ما كتبه الدكتور عبد الرشيد بجامعة كراتشى فى مجلة هدى الاسلام الأردنية المجلد ٣٠ العدد الثانى ١٤٠٦ هـ ــ ١٩٨٦ م

● الكتب الهندوسـية :

الهندوسية أحد الديانـات القديمة فى العـالم . الكتب القديمة لدين الهندوس هى « الويدات » . ويدعى المحققون الهندوسيون أنها الفت قبل ١٣١٠,٠٠٠,٠٠٠ « بليون وثلاثمائة وعشرة ملايين » سـنة ويزعم المحققون من غير الهندوس ان تدوينها يرجع الى اربعة آلاف سنة ، واقدم الويدات هى رغ ويدا . وذكرت فيه بعثة نبينا كالآتى : ــ

« انسونتا ستيرنى ما محى مى غادا حستينتهوا آسروا مفوتراترنى ورشنوا أغنى نهى بهير سرى ويوائره تريم رونا شيحكنى » .

ومعناه : « اقامنى الرب لتبليغ هذا الكلام :

محمد صـاحب أكبر مطـايا النبيين ، وخـادم لدين الاسـلام يسمى صادقا وأمينا ، ملقب بمعلم الدين وصـاحب الفراسـة ، متصف بجميع الصفات يعلم الأنبياء ، جواد بارز بين عشرة آلاف » ...

اذا تأملنا هذا النص يتضح لنا أنه يذكر بعثة النبى « ما محى »

=

...   .

=

الذى ميزته بأنه بارز بين عشرة آلاف ، وهذا ثابت تاريخيا انه لم يكن بين الهندوس نبى اسمه « مامحى » الذى يكون بارز بين عشرة آلاف . هذا هو نبينا الذى اسمه أحمد - ﷺ - وكان بارزا بين عشرة آلاف صحابى يوم فتح مكة . وكلمة « مح » فى اللغة السنسكريتية تحمل معنى « الحمد » ومحمد معناه « محمود » .

والآن نقدم لكم نصا من « ساما ويدا » وهو كالآتى :

« احميد هى يتيوه برى مع دها مرتسى جغره رهم سورى اواجنى »

معناه : « احمد حصل من الرب شريعة فيها حكمة ، انا متنور كالشمس » ... هذا النص من « ساما ويدا » يبشر ببعثة « احمد » وشريعته وحكمته . والمعروف أن محمد - ﷺ - أحمد أيضا .

الثالث من الويدات هو « أثر ويدا » وهو يبشر بمحمد - ﷺ - هكذا :

« أدم جنا أب سرت نراشنس ستمشتى . شئيم سهسوانويتم ح كورم آروشميس دومهى » .

معناه : « ايها الناس ، استمعوا باحترام - محمد محمد . ونحفظ من العدو الذى يهاجر ويعم الأمن » ..

ورد فى هذه الفقرة كلمة « نراشنس » والقصد به نبينا محمد - ﷺ - لا نعلم فى تريخ الهند مرسلا باسم « نراشنس » ومعناه « الذى يحمد » وهذا عين معنى اسم نبينا محمد - ﷺ - .

وورد فى نص ثالث من هذا الويد ذكر صفاته - عليه السلام - فيقول : « اشى رشى مامحى شتم نيشكانوا دش سرجه تريني شتانى زرم ثام سيسراد غونامو » ..

وأبين لكم ترجمة هذه الفقرة كلمة . فتدبروا كيف يوضح كل كلمة منها اوصاف النبى العربى عليه الصلاة والسلام .

=

... .

=

« أشى » أى الرب . « رشى » الذات المحترمة ، والشخصية المقدسة « مامحى محمدا « شتم » أى مائة « نيشكانو » قطعات الذهب . الشخصيات الثمينة كالذهب « سرجه » العقد « شتانى » مائة « ورثام » الخيل العربى « سيسراد » عشرة آلاف « غونامو » بقرة تذكر هــذه الفقرة قطع الذهب والعقد وثلاث مائة فرس عشرة آلاف بقرة .. واليكم التفصيل :

شبه اصحاب النبى - ﷺ - بقطع الذهب لأنهــم خلص كالذهب يمكن الثقة بهم . ويشهد التاريخ ان الصحابة كانوا محل الثقة والاعتماد من الرسول - ﷺ - يمتثلون كل اوامره كما يثق صاحب المال بنقوده الذهبية يقضى بها ما شاء من حوائجه .

ثم ذكرت العقود العشرة وهم العشرة المبشرون بالجنة . والمراد بثلاثمائة خيل هم اصحاب بدر الذين حاربوا الحرب الاولى ضد الكفر ، وعشرة آلاف بقرة هم الذين اشتركوا فى فتح مكة . وحصل الفتح بدون قتال . والبقرة فى الويدا علامة الأمن والعلى والاتحاد .

والفقرات الاخرى من هذا الويد أيضا تشير بنبوة محمد - ﷺ - فتذكره بلقب « فاتح مكة » و « أحمد » و « صاحب العدل » .

وهكذا الكتب الدينية الأخــرى للهندوس مثــل « ابيلشنه » يصف النبى ﷺ - بانه « هادى الأمم » وقيل انه « ارســل اليه الســلام » وقيل « سلام على محمد الذى صورته كالقمر والذى عنده قوة الأسد وقوة الرحمة » .

هكذا ورد فى « البيان » نعوته عليه السلام والذى سيحدث فى حياته وسمى « معلما » :

هذا قليل من الكثير الوارد فى كتب الهندوس المقدسة من علامات النبى - ﷺ - ويستطيع كلٌ من يفحصها ان يجد غير ما ذكرت .

● **الكتب الزرادشتية :**

الكتاب الدينى فى هذا الدين هو « زنداوستا » قال فيه زرادشت : « سيوجد فى الزمن الآتى جماعة تمنح الحياة لأمم العالم وأديانه واسمه اسوت ارتيا ، وهو رحمة وهو انسان كامل يصلح فساد الناس » .

فمنها يبشر زنداوستا بنبى رحيم اسمه استوت ارتيا ، وهو فاتح ورحمة للعالمين انسان كامل يصلح الناس أفلا توجد هذه الصفات فى نبينا محمد ـ ﷺ ـ بكل وضوح وجمال ؟ .

أما كلمة « اسوت ارتيا » فهى مشتقة من مصدر فارسى «ستودن» وهو المدح والحمد فالكلمة حينئذ ترجمة حرفية لاسم « محمد » ثم ذكر زرادشت بانه فاتح رحيم ، ويكفى مثالا لذلك قوله عليه السلام يوم فتح مكة « لا تثريب عليكم اليوم » .

ويوجد تنبؤ ببعثة محمد ـ ﷺ ـ فى رسالة زرادشت الى ساسان الأول يقول فيها : « اذا يسوء عمل أهل ايران فسيظهر رجل فى العرب يزول بقدمه عرش ايران وشريعتها وسيغلب المعتدون » .

وكتاب آخر معروف لهم « جاماسبى » ذكر فيه سيرة الرسول عليه السلام ومضمونه كأن الكاتب يراه بعينه . واليكم معنى النص :

« سيظهر فى صحراء العرب رجل جميل فصيح متوسط القامة ، تصل دعوته كل جانب ، يلبس العمامة بدل التاج الملكى ، فيخرب بيت نار الفرس ، وسيكون لختنه ابنان ، يقتل احدهما مسموما ويقتل الآخر بنينوى ومعه اثنان وسبعون نفرا » .

فهذا النص يبين صورة الرسول ﷺ وسيرته ولباسه ويذكر الحسن والحسين وحادثة كربلاء ، وكربلاء فى العراق ، وكانت تسمى المنطقة كلها « نينوى » سابقا . هل ينطبق هذا الخبر على أحد غير رسول الله ﷺ ؟ كلا ثم كلا .

● **الكتب البوذية :**

تعالوا نرجع الى خمسة وعشرين قرنا فى الماضى اذ كان البشر

فى التوراة والانجيل . فامره الله تعالى بالرجوع اليهم فى معرفة تلك العلامات ، لتصير نفسه أقوى .

الثانى : انه تعالى أمره ان يرجع اليهم فى معرفة كيفية نبــوة سائر الأنبياء ، حتى يعرف انه أوتى مثل ما أوتى سائر الأنبياء من المعجـــزات .

فهذا جملة الكلام فى تأويل هذه الآيات .

* * *

اسوأ خلقا من الحيوان اعنى زمن ولادة بوذا اذ كان الانسان منقسـما الى طبقات مع أن جميع البشر ابناء اب وأم ، وخلق خالق واحـد . كان الرجل من احدى الطبقات يتشاءم بوقوع ظل رجل آخر عليــه لأنه من طبقة أخرى . حقوق كل طبقة تختلف عن طبقة أخرى . حتى ان الطبقة السفلى - وهى طبقة الشودرا - ليس لها عمل الا خدمة الطبقات الأخرى ، وكان الرجل من هذه الطبقة لا يملك ماله ولا نفسه ولا عرضه يرى ماله يسلب ، وعرضه يهتك ، ولا يستطيع ان ينطلق بكلمة واحدة ، و لاكلمة أف .

فى مثل هذه الظروف ولد بوذا وكل نعمة من الدنيا ترفرف عليه . ولكن قد يكون من عباد الله من لا يهمه راحة نفسه بل يضحى بكــل ما يملك لتفريج الهم عن غيره . وهكذا كان بوذا . ولما كان بوذا فى آخر نفسات من حياته كان على لسانه بشارة برحمة للعالمين .

اذ سأله تلميذ يدعى نندا : « من يعلم العالم بعد ذهابك ياسيدى ؟ » فأجاب بوذا قائلا : « يا نندا لست أول بوذا ظهر فى العالم ولسـت آخر بوذا ، سيأتى بوذا آخر فى وقته وسيدعو الناس مثلى الى نظام كامل دينى خالص » ، ســأل نندا : فكيف نعرفه ؟ . فقال السيد : سيسمى « ميتريا » أى بوذا ، صــاحب الرحمة » .

والكل يعرف أن محمدا - ﷺ - هو رحمة للعالمين . (انتهى التعليق)

ولنختم هذه المسالة بذكر آيتين تمسكوا بهما في اثبات الذنب للانبياء على الاطلاق :

الآية الأولى : قوله تعالى : « ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم » (النحل ٦١) قالوا : هذه الآية تقتضى ثبوت الظلم لكل الناس ، فوجب ثبوته للانبياء .

والجواب : هذا معارض بقوله : « ألا لعنة الله على الظالمين » (هود ١٨) فلو كان النبى ظالما ، لدخل تحت هذه الآية .

والثانية : قوله تعالى : « عالم الغيب . فلا يظهر على غيبه أحدا . الا من ارتضى من رسول ، فانه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصدا . ليعلم أن قد أبلغوا رسالات ربهم » (الجن ٢٦ ـ ٢٨) قالوا : فلولا الخوف من ايقاع التخليط فى تبليغ الوحى من جهة الرسل ، لم يكن فى الاستظهار بالرصد المرسل معهم (٢٨) فائدة .

والجواب : يجوز أن تكون بعثة الملائكة مع الأنبياء ـ عليهم السلام ـ ليس لأجل الخوف من أن الانبياء ـ عليهم السلام سيخلطون ويغيرون (٢٩) ولكن لأجل أن يمنعوا الشياطين من أن يوقعوا تخليطا فى أثناء أداء الرسالة (٣٠) .

ولنقتصر على هذا القدر من الكلام فى هذا الباب . فان الاستقصاء التام فيه مذكور فى كتاب التفسير . والله أعلم .

---

(٢٨) بالاستظهار بالرصد مع الرسل : ا

(٢٩) يحرفون ويفترون : ب

(٣٠) راجع فصل الرصد والطلاسم فى كتابنا علم السحر بين المسلمين وأهل الكتاب ـ نشر دار الثقافة الدينية بالقاهرة .

المسألة الثالثة والثلاثون

فى
أن الملائكة أفضل أم الأنبياء
عليهم السلام ؟

مذهب أصحابنا والشيعة : ان الأنبياء أفضل من الملائكة . وقالت الفلاسفة والمعتزلة : الملائكة السماوية أفضل من البشر . وهو اختيار القاضى « أبى بكر الباقلانى » و « أبى عبد الله الحليمى » من أصحابنا

واحتج القائلون بتفضيل الانبياء ـ عليهم السلام ـ بوجوه :

الحجة الأولى : ان آدم عليه السلام كان مسجودا للملائكة . والمسجود أفضل من الساجد .

بيان الأول : قوله تعالى : « واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم » (البقرة ٣٤) ـ « اذ قال ربك للملائكة : انى خالق بشرا من طين ، فاذا سويته ونفخت فيه من روحى ، فقعوا له ساجدين » (ص ٧١ ـ ٧٢)

وبيان الثانى : ان السجود أعظم أنواع الخدمة ، وأمر الكامل بخدمة الناقص ، لايليق بالحكمة .

فان قيل : لم لايجوز أن يقال : السجدة كانت لله تعالى وآدم كالقبلة ؟

سلمنا : أن السجدة كانت لآدم ، ولكن لم لايجوز أن يكون المراد من السجدة : التواضع والترحيب ؟ قال الشاعر :

ترى الأ كم فيها سجدا للحوافر

سلمنا : أن السجدة عبارة عن وضع الجبهة على الأرض . لكن لانسلم أن هذا غاية التواضع لأن هذا قضية عرفية ، ويجوز أن تختلف

القضايا العرفية باختلاف الأزمنة . فلعل العرف فى ذلك الزمان . أن من سلم على غيره ، وضع لجبهته على الأرض . وتسليم الكامل على الناقص أمر معتاد .

والجواب عن الأسئلة الثلاثة : أن ذلك السجود لو لم يكن دالا على زيادة منصب المسجود على الساجد ، لما قال ابليس : « أرأيتك هذا الذى كرمت على ؟ » (الاسراء ٦٢) فانه لم يوجد شىء آخر يصرف هذا الكلام اليه ، سوى هذا السجود ، فدل ذلك : على أن ذلك السجود يقتضى ترجيح منصب المسجود على الساجد .

الحجة الثانية : ان آدم عليه السلام كان أعلم من الملائكة ، والأعلم أفضل .

بيان الأول : قوله تعالى : « وعلم آدم الأسماء كلها » الى قوله تعالى : « سبحانك لاعلم لنا ، الا ما علمتنا . انك أنت العليم الحكيم . قال : يا آدم أنبئهم بأسمائهم » (البقرة ٣١٣ - ٣٣)

بيان الثانى : قوله تعالى : « قل : هل يستوى الذين يعلمون ، والذين لايعلمون ؟ » (الزمر ٩)

الحجة الثالثة : طاعة البشر أشق ، والأشق أفضل .

بيـان الأول من وجـــوه :

الأول : ان الشهوة والغضب والحرص والهوى من أعظم الموانع عن الطاعات . وهذه الصفات موجودة فى البشر مفقودة فى الملائكة . والفعل مع المانع أشق منه مع غير المانع .

الثانى : ان تكاليف الملائكة مبنية على النصوص . قال تعالى : « لايسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون » (الأنبياء ٢٧) وتكاليف

---

(١) التفضيل ينبغى أن يكون فى أفراد النوع الواحد . مثـــل

البشر بعضها مبنية على النصوص ، وبعضها على الاستنباط . قال تعالى : « فاعتبروا يا أولى الأبصار » (الحشر ٢) وقال تعالى : « لعلمه الذين يستنبطونه منهم » (النساء ٨٢) والتمسك بالاجتهاد والاستنباط فى معرفة الشىء ، أشق من التمسك بالنصوص .

الثالث : ان الانسان مبتلى بوسوسة الشيطان . وهذه الآفة غير حاصلة للملائكة .

الرابع : ان شبهات البشر أكثر ، وذلك لأن من جملة الشبهات القوية ربط الحوادث الأرضية بالاتصالات الفلكية والمناسبات الكوكبية . والملائكة ليس لهم هذا النوع من الشبهة ، لأنهم سكان السموات ، ومشاهدون أحوالها ، فيعلمون بالضرورة : أنها ليست بأحياء ولاناطقة ، بل هى مفتقرة الى التدبير كافتقار الأرضيات . فثبت بهذه الوجوه : أن طاعات البشر أفضل .

وانما قلنا : ان الأشق أفضل ، للنص . والقياس .

أما النص . فقوله عليه السلام : « أفضل الأعمال أحمزها » (٢) أى أشقها . وقال عليه السلام لعائشة رضى الله عنها : أجرك على قدر نصبك » (٣) .

وأما القياس : فهو أن الطاعات السهلة والطاعات الشاقة لو اشتركا

=

زيد أفضل أم عمرو أفضل ؟ لأن التفاوت ممكن بحسب النشاط والعمل . لكن اذا قلنا زيد أفضل أم القرد أفضل ؟ فانه يكون قول لا طائل تحته . لان زيدا هكذا خلق ، والقرد هكذا خلق . والله أراد اختلافهما فى النوع . والملائكة نوع من خلق الله يختلف عن الآدميين الذين هم نوع من خلقه أيضا . وكل يتحرك ويعمل على حسب نوعه فلماذا التفاضل ؟

فى قدر الثواب ، لكان تحمل ذلك القدر من المشقة الزائدة ، الخالية عن الفائدة : ضررا . وتحمل الضرر الخالى عن الفائدة محظور قطعا . فكان يجب أن تحرم عليه تلك الطاعة الشاقة . ولما لم يكن كذلك ، علمنا : أن الأشق أكثر ثوابا .

الحجة الرابعة : قوله تعالى : « ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين » (آل عمران ٣٢) والعالم عبارة عن كل ماسوى ، الله تعالى ، فيكون معنى الآية : ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على كل المخلوقات .

ترك العمل به فيمن لم يكن نبيا من آل ابراهيم وآل عمران ، فيبقى معمولا به فى حق الأنبياء .

فان قيل : يشكل هذا بقوله تعالى فى بنى اسرائيل : « وأنى فضلتكم على العالمين » (البقرة ١٢٢) فانه لو كان الأمر كما ذكرتم ، لزم تفضيل أنبياء بنى اسرائيل على محمد صلى الله عليه وآله وسلم . فالجواب : تحمل التخصيص فى آية لايوجب تحمله فى سائر الآيات . وأيضا : شرط العالم أن يكون موجودا ، ومحمد صلى الله عليه وآله وسلم ما كان موجودا حال وجود أنبياء بنى اسرائيل ، أما الملائكة فانهم موجودون حال وجود محمد عليه السلام ، فظهر الفرق .

الحجة الخامسة : الملائكة لهم عقول بلا شهوة ، والبهائم لها شهوة بلا عقول ، والآدمى له عقل وشهوة ، ثم ان الآدمى ان رجح شهوته على عقله ، كان أخس من البهيمة . قال تعالى : « أولئك كالأنعام ، بل هم أضل » (الأعراف ١٧٩) فعلى هذا القياس لو رجح عقله على شهوته ، وجب أن يكون أفضل من الملك .

هذا ملخص دلائل من فضل الأنبياء على الملائكة .

***

وأما الذين قالوا بتفضيل الملائكة على الأنبياء . فقد تمسكوا بوجوه :

الحجة الأولى : قوله تعالى : « لن يستنكف المسـيح أن يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون » (النساء ١٧٢) فهذا يقتضى أن تكـون الملائكة افضل من المسيح . الا ترى انه يقال : ان فلانا لايستنكف الوزير من خدمته ، بل السلطان . ولايقال : انه لايستنكف السلطان من خدمته ، بل الوزير . فلما ذكر المسيح أولا ، ثم الملائكة ثانيا ، علمنا : أن الملائكة افضل من المسيح .

والاعتراض عليها من وجوه :

الأول : ان محمدا عليه السلام افضل من المسيح . ولايلزم من كون الملائكة أفضل من المسيح ، كونهم أفضل من محمد صلى الله عليه وآله وسـلم .

الثانى : ان قوله تعالى : « ولا الملائكة المقربون » صيغة لجمع ، وصيغة الجمع تتناول الكل . وهذا يقتضى كون مجموع الملائكة افضل من المسيح . فلم قلتم : انه يقتضى كون كل واحد من الملائكة افضل من المسيح ؟

والثالث : ان الواو فى قوله تعالى : « ولا الملائكة المقربون » حرف العطف ، وهو يفيد الجمع المطلق ولايفيد الترتيب ــ على ماذكرناه فى أصول الفقه ــ وأما المثال الذى ذكرتموه فليس بحجة . لأن الحكم الكلى لايثبت بالمثال الجزئى ، ثم انه معارض بسائر الأمثلة كقولك : « ما أعاننى على هذا الامر ، لا زيد ولا عمر » وهذا لايفيد كون المتأخر فى الذكر افضل من المتقدم . ومنه قوله تعالى : « ولا الهدى ، ولا القلائد ولا آمين البيت الحرام » (المائدة ٢) ولما اختلفت الأمثلة ، امتنـع التعويل عليهـا .

ثم التحقيق فى هذه المسألة : انه اذا قيل : هذا العالم لايستنكف الوزير من خدمته ولا السلطان . فنحن نعلم بعقولنا : أن السلطان اعظم درجة من الوزير ، فعلمنا : أن الغرض من ذكر الثانى هو المبالغة . وهذه المبالغة انما عرفناها بهذا الطريق ، لابمجرد الترتيب فى الذكر .

وههنا فى هذه الآية لايمكننا أن نعرف أن المراد من قوله تعـالى : « ولا الملائكة المقربون » بيان المبالغة الا إذا عرفنا قبل ذلك أن الملائكة المقربين أفضل من المسيح . وحينئذ يتوقف صحة الدليل على صـحة المدلول . وذلك دور .

الرابع : هب أن هـذه الآية دالـة على أن منصب الملك أعلى وازيد ، من منصب المسيح . لكنها لاتدل على أن تلك الزياده فى جميع المناصب أو فى بعضها . فانه اذا قيل هذا العالم لايستنكف من خدمته الوزير ولا السلطان ؛ فهو لا يفيد الا أن السلطان أكمل من الوزير فى بعض الأشياء ـ وهى القدرة والسلطنة ـ ولايفيد كون السـلطان أزيد من الوزير فى الزهد والعلم .

اذا ثبت هذا ، فنحن نقول بموجبه . وذلك لأن الملك أفضـل من البشر فى القدرة والقوة والبطش . فان جبريل عليه السلام قلـع مدائن لوط ، والبشر لايقدرون على شىء من ذلك . فلم قلتم : ان الملك أفضل من البشر فى كثرة الثواب الحاصل بسبب مزيد الخشوع والعبودية ؟

وتمام التحقيق : ان الفضل المختلف فيه فى هذه المسألة هو كثرة الثواب ، ثم ان كثرة الثواب لاتحصل الا بنهاية التواضع والخضوع ، وكون العبد موصوفا بنهاية التواضع لله تعالى ؛ لا يلائم صيرورتـه مستنكفا عن عبودية الله تعالى ، بل ينافيها ويناقضها ، فامتنع أن يكون المراد من الآية هذا المعنى . أما اتصاف الشخص بالقدرة الشديدة والقوة الكاملة ، فانه مناسب للتمرد وترك العبودية .

والنصارى لما شاهدوا من المسيح عليه السلام احياء الموتى ، وابراء الأكمه والأبرص ، أخرجوه بسبب هذا القدر من القدرة ، عن عبودية الله تعالى . فقال تعالى : « لن يستنكف المسيح أن يكون عبدا لله »
أى ان عيسى لن يستنكف بهذا القدر من القدرة عن عبوديتى ، ولا الملائكة

المقربون الذين هم فوقه فى القدرة والبطش والاستيلاء على عالم السموات والأرضين .

وبهذا الوجه تنتظم دلالة الآية على أن الملك أفضل من البشر فى القدرة والبطش والشدة ، لكنها لاتدل البتة على أن الملك أفضل من البشر فى كثرة الثواب .

أو يقال : انهم انما ادعوا الهية المسيح ، لأنه حصل من غير أب . فقيل لهم : الملائكة حصلوا لا من أب ولا من أم . فكانوا أعجب من عيسى فى هذا الباب ، مع أنهم لايستنكفون عن عبودية الله تعالى .

الحجة الثانية : لمن قال بتفضيل الملك على البشر : التمسك بقوله تعالى : « ومن عنده لايستكبرون عن عبادته » والاستدلال به من وجهين :

الأول : انه تعالى احتج بعدم استكبار الملائكة عن عبادته ، على أن البشر يجب أن لايستكبروا عنها . فلو كان البشر افضل من الملائكة ، لما تم هذا الاستدلال . فان السلطان اذا اراد أن يقرر على رعيته وجوب طاعتهم له ، فانه يقول : الملوك لايستكبرون عن طاعتى . فمن هؤلاء المساكين ؟ وبالجملة : فظاهر انه يلزم أن هذا الاستدلال لايتم الا بالأقوى على الأضعف .

الثانى : انه تعالى قال : « ومن عنده » وهذه العندية ليست عندية بالجهة ، بل عندية بالفضيلة والقربة .

والاعتراض على الوجه الأول : لعل المراد : أن الملائكة مع شدة قوتهم لايتمردون عن طاعة الله ، فما بال البشر يتمردون عن طاعة الله ، مع غاية قصورهم وحقارتهم . وهذا يوجب كون الملك أقوى من البشر ، لكنه لا يوجب كونه أفضل من البشر ـ بمعنى كثرة الثواب ـ

والاعتراض على الوجه الثانى : انه معارض بقوله تعالى فى صفة

للبشر : « فى مقعد صدق عند مليك مقتدر » (القمر ٥٥) وقال عليه السلام حكاية عن الله تعالى : « أنا عند المنكسرة قلوبهم » وهذا أفضل لأنه قال فى صفة الملائكة : انهم عند ربهم • وقال فى صفة المنكسرة قلوبهم : ان ربهم عندهم •

الحجة الثالثة : لمن قال بتفضيل الملك على البشر : عبادات الملائكة اشق ، فيكون الملك أفضل • انما قلنا : انها أشق لوجوه :

الأول : انهم آمنون من الآفات التي يكون البشر خائفا منها • مثل الغرق والحرق والقتل والمرض والحاجة والشقاوة والكفر والمعصية • وأيضا : فالسموات التى هى مساكنهم وأماكنهم ، كالجنان والبساتين الطيبة ، بالنسبة الى الأرض •

وكل من كان تنعمه أكثر وخوفه أقل ، كان تمرده أشد • ولهذا قال تعالى : « فاذا ركبوا فى الفلك ، دعوا الله مخلصين له الدين ، فلما نجاهم الى البر ، اذا هم يشركون » (العنكبوت ٦٥) •

ثم ان الملائكة مع كثرة أسباب التنعم والتمرد ، منذ خلقوا ، بقوا مشتغلين بالعبادة خاشعين وجلين مشفقين لا يلتفتون الى نعيم الجنان واللذات ، بل بقوا مقبلين على الطاعات الشاقة موصوفين بالفزع الشديد ، وكأنه لايقدر أحد من بنى آدم أن يبقى كذلك يوما واحدا ، فضلا عن تلك الأعصار المتطاولة • ويؤكده : قصة آدم عليه السلام فانه أطلق لهفى جميع مواضع الجنة بقوله تعالى : « وكلا منها رغدا ، حيث شئتما » (البقرة ٣٥) ومنعه من شجرة واحدة ، فلم يملك نفسه ، حتى وقع فى الشر • وهذا يدل على أن طاعتهم أشق من طاعة البشر •

الوجه الثانى : فى بيان أن طاعتهم أشق : أن انتقال المكلفين من نوع عبادة الى نوع آخر ، كالانتقال من بستان الى بستان • أما الاقامة على نوع واحد ، فانها تورث الملالة • ولهذا السبب جعلت التصانيف

مقسومة بالابواب والفصول . وجعل كتاب الله مقسوما بالسور والاخماس والاعشار ، ثم ان الملائكة كل واحد منهم يواظب على عمل واحد لايعدل عنه الى غيره . كما قال تعالى : « يسبحون الليل والنهار لايفترون » (الانبياء ٢٠) وقال حكاية عنهم : « وانا لنحن الصافون ، وانا لنحن المسبحون » (الصافات ـ ١٦٠ ـ ١٦٦) .

فثبت بما ذكرنا : أن عبادتهم اشق . واذا ثبت هذا ، وجب أن يكونوا أكثر ثوابا . لقوله عليه السلام : « افضل الأعمال (٤) أحمزها » والاعتراض عليه : معارض بما ذكرنا من ان عبادات البشر أشــق ، فتكون أفضل .

الحجة الرابعة : عبادات الملائكة أدوم ، فوجب أن تكون أفضل .

انما قلنا : أدوم ، لقوله تعــالى : « يسـبحون الليل والنهــار ، لا يفترون » وعلى هذا التقدير لو كانت أعمارهم مساوية لأعمار البشر ، لكانت طاعتهم اكثر وأدوم . فكيف ولا نسبة لعمر كل البشر ، الى عمر الملائكــة .

وانما قلنا : ان الأدوم افضل لوجوه :

أحدها : ان الأدوم أشق ، فكان أفضل . وقد بينا هذا الوجه .

الثانى : قوله عليه السلام « أفضل العباد من طال عمره ، وحسن عمله » والملائكة أطول العباد عمرا ، وأحسنهم عملا . فوجب أن يكونوا أفضل العباد .

والثالث : قوله عليه السلام : « الشيخ فى قومه ، كالنبى فى أمته » وهذا يقتضى أن يكون الملك فيما بين البشر كالنبى فى الأمة . وذلك يوجب فضلهم على البشر .

---

(٤) الأعمال : ب

الرابع : ان طاعات الملائكة مساوية لطاعات بنى آدم فى الخوف والخشيه . قال تعالى : « يخافون ربهم من فوقهم » (النحـل ٥٠) وقال : « لايسبقونه بالقول ، وهم بأمره يعملون » (الانبياء ٢٧) وقال : « وهم من خشيته مشفقون » (الانبياء ٢٨) : وقال تعالى : « حتى اذا فزع عن قلوبهم ، قالوا : ماذا قال ربكم ؟ قالوا : الحق . وهو العلى الكبير » (سبأ ٢٣ فهذه الآيات دالة على أن غاية خشـــوع الملائكة وخضوعهم ، ان لم يكن أزيد من خشوع البشر وخضوعهـــم ، فلا يكون أقل منه . واذا ثبت هذا ، فنقول : طاعات الملائكة مساوية لطاعات البشر فى الكيفية الموجبة للثواب – وهى الخشوع والخضوع – وازيد منها فى المدة والدوام . فوجب القطع بأن ثوابهم أزيد وأكثر .

الحجة الخامسة : الملائكة أسبق فى العبادة من البشر ، والأسبق أفضـــــل .

أما أنهم أسبق ، فلاشك فيه . اذ من المعلوم : أنه لا خصلة من خصال الدين ، الا وهم أئمة مقتدون فيها ، بل هم المنشئون العامرون لطرق الدين .

واما أن الأسبق أفضل : فلوجهين :

الأول : قوله تعالى : « والسابقون السابقون ، أولئك المقربون » (الواقعة ١٠ – ١١)

الثانى : قوله عليه السلام : « من سن سنة حسنة ، فله أجرها وأجر من عمل بها الى يوم القيامة » وهذا يقتضى أن يكون قد حصل للملائكة من الثواب ، كل ما حصل للأنبياء مع زيادة الثواب التى اســـتحقوها بأفعالهم التى أتوابها قبل خلق البشر .

الحجة السادسة : الملائكة رسل الله الى الأنبياء . والرسول أفضل من الأمة .

بيان المقدمة الأولى ـ وهى أن الملائكة رسل الله الى الأنبياء ـ قوله تعالى : « علمه شديد القوى » (النجم ٥) « نـزل بـه الروح الأمين . على قلبك » (الشعراء ١٩٣ ـ ١٩٤) « ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده » (النحل ٢)

وأما (المقدمة الثانية وهى) أن الرسول افضل من أمته فلوجهين :

الأول : ان رسول البشر أفضل من امته ، فكذا ههنا .

فان قيل : العرف أن السلطان اذا أرسل واحدا الى جمع عظيم ، ليكون متوليا لأمورهم ، وحاكما فيهم ، فذلك الشخص افضل من ذلك الجمع . وأما اذا أرسل شخصا واحدا الى شخص واحد ، لأجـل الاعلام ، فالظاهر أن الرسول أقل حالا من المرسل اليه ، كما اذا أرسل الملك عبده الى الوزير .

قلنا : هذا مدفوع . لأن جبريل ـ عليه السلام ـ مبعوث الى كافة الأنبياء ـ والرسل من البشر ـ فجبريل عليه السلام رسول ، وأمته كل الأنبياء . فعلى القانون الذى ذكره السائل ، يلزم أن يكون جبريـل أفضـل منهـم .

الوجه الثانى : ان الملائكة رسل الله ، لقوله عـز وجل : « جاعل الملائكة رسلا » (فاطر ١) والملك اما أن يكون رسولا الى ملك آخر ، واما أن يكون رسولا الى البشر . وعلى التقديرين ، فالملك رسـول وأمته أيضا رسل . وأما الرسول البشرى فهو رسول ، لكن أمته ليسوا برسل . ومعلوم : أن الرسول الذى تكون كل أمته رسلا ، افضل من الرسول الذى لايكون أحد من أمته رسولا .

فثبت فضل الملائكة على البشر من هـذه الجهة ، ولأن ابراهيم عليه السلام كان رسولا الى لوط ، وكان افضل منه . وموسى كان رسولا الى الأنبياء الذين كانوا فى عسكره ، وكان افضل منهم . فكذا ههنا.

الحجة السابعة : الملائكة أتقى من البشر • والأتقى أفضل •

انما قلنا : انهم أتقى لأنهم مبرؤن عن الزلات وعن الميل اليها ، لأن خوفهم دائم • قال تعالى : « يخافون ربهم من فوقهم » (النحل ٥٠) وقال : « وهم من خشيته مشفقون » (الأنبياء ٢٨) • والخوف والاشفاق ينافيان العزم على المعصية • أما الأنبياء – عليهم السلام – فلم يخل أحد منهم عن شيء هو صغير ، أو ترك مندوب • قال عليه السلام : « ما منا أحد الأعصى ، أو هم بمعصية ، غير يحيى بن زكريا » •

انما قلنا : ان الأتقى افضل ، لقوله : « ان أكرمكم عند الله أتقاكم » (الحجرات ١٣) فاثبات الكرامة مقرونا بذكر التقوى ، يدل على أن تلك الكرامة معللة بالتقوى ، وحيث كان التقوى أكثر ، وجب أن تكون الكرامة والفضيلة أكثر •

لايقال : فهذا يقتضى أن يكون « يحيى » أفضل من الأنبياء ، ومن محمد عليه السلام لأنه قال : « مامنا أحد الا عصى أو هم بمعصية ، غير يحيى بن زكريا » •

لأنا نقول : هذه الصورة خصت بدلالة الاجماع ، فيبقى الدليل حجة فى سائر الصور •

الحجة الثامنة : الأنبياء عليهم السلام ما استغفروا لأحد ، الا بدؤا بالاستغفار لأنفسهم ، ثم بعد ذلك استغفروا لغيرهم من المؤمنين •

قال آدم عليه السلام : « ربنا ظلمنا أنفسنا » (الأعراف ٢٣) وقال نوح : « رب اغفر لى ، ولوالدى ، ولمن دخل بيتى مؤمنا » (نوح ٢٨) وقال ابراهيم : « رب هب لى حكما وألحقنى بالصالحين » (الشعراء ٨٣) وقال موسى : « رب اغفر لى ولأخى » (الأعراف ١٥١) وقال تعالى لمحمد عليه السلام : « واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات » •

(محمد ١٩) وقال : « ليغفر لك الله ماتقدم من ذنبك وما تأخر »
(الفتح ٢) واما الملائكة فانهم لم يستغفروا لانفسهم ولكن طلبوا المغفرة للمؤمنين من البشر . قال تعالى حكاية عنهم : « فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك ، وقهم عذاب الجحيم » (غافر ٧) وقال : « ويستغفرون للذين آمنوا » (غافر ٧) ولو كانوا محتاجين الى الاستغفار ، لبدؤا فى ذلك بأنفسهم . لأن دفع الضرر عن النفس مقدم على دفع الضرر عن الغير ، قال عليه السلام : « ابدأ بنفسك ثم بمن تعول » وهذا يدل على أن الملك أفضل من البشر .

الحجة التاسعة : قوله تعالى : « يوم يقوم الروح والملائكة صفا ، لايتكلمون ، الا من أذن لـه الرحمن ، وقال صوابـا » (النبـأ ٣٨) والمقصود من شرح هذه الواقعة : المبالغة فى شرح عظمة الله . ولو كان فى الخلق طائفة ، قيامهم بين يدى الله تعالى وتضرعهم فى حضرة الله أقوى فى الانباء عن عظمة الله وكبريائه من الملائكة ، لكان ذكرهـم فى هذا المقام أولى . ثم انه سبحانه كما بين عظمته فى الدار الآخرة بذكر الملائكة ، فكذلك بين عظمته فى الدار الدنيا بذكر الملائكة . قال تعالى : « وترى الملائكة حـافين من حـول العرش ، يسـبحون بحمد ربهم » (الزمر ٧٥) وهذا يدل على أنه لا نسبة لهم الى البشر البتة .

الحجة العاشرة : قوله تعالى : « وان عليكم لحافظين . كرامـا كاتبين » (الانفطار ١٠ – ١١) وهذا عام فى حق جميع المكلفين من بنى آدم ، فيدخل فيه الانبياء وغيرهم .

وهذا يقتضى كون الملائكة افضل من البشر لوجهين :

الأول : انه تعالى جعلهم حفظة لبنى آدم . والحافظ للمكلف – من المعصية – لابد أن يكون أبعد عن الخطأ ، والمعصية من المحفوظ . وهذا يقتضى كونهم أبعد عن المعاصى ، واقرب الى الطاعات من البشر . وذلك يقتضى مزيد الفضل .

والثانى : انه سبحانه وتعالى جعل كتابتهم حجة للبشر فى الطاعة ، وحجة عليهم فى المعاصى . وذلك يقتضى أن يكون قولهم أولى بالقبول من قول البشر . فلو كان البشر أعظم حالا منهم ، لكان الأمر بالعكس .

ويقرب من هذا الدليل : (٥) التمسك بقوله تعالى « عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحدا . الا من ارتضى من رسول ، فانه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصدا ، ليعلم أن قد أبلغوا رسالات ربهم » (الجن ٢٦ – ٢٨) واجمعوا على أن هذا الرصد هم الملائكة (٦) . وهذا يدل على أن الأنبياء عليهم السلام لايصيرون مأمونين من التخليط فى الوحى ، الا باعانة الملائكة وتقويتهم . وكل ذلك يدل على الفضل الظاهر .

الحجة الحادية عشر : قوله تعالى : « آمن الرسول بما أنزل اليه من ربه . والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله » (البقرة ٢٨٥) فبين تعالى : أنه لابد فى صحة الايمان من الايمان بهذه الأشياء ، فبدأ بنفسه وثنى بملائكته وثلث بكتبه وربع برسله . وكذا فى قوله « شهد الله أنه لا اله الا هو ، والملائكة وأولو العلم » (آل عمران ١٨) وفى قوله : « ان الله وملائكته يصلون على النبى » (الأحزاب ٥٦) وقال الله تعالى : « الله يصطفى من الملائكة رسلا ، ومن الناس » (الحج ٧٥) .

والتقديم فى الذكر ، يدل على التقديم فى الشرف . والدليل عليه : أن تقديم الأدون على الأشرف فى الذكر ، قبيح عرفا ، فوجب أن يكون قبيحا شرعا أما أنه قبيح عرفا ، فلأن الشاعر لما قال :

عميرة ودع ان تجهزت غازيا كفى الشيب والاسلام للمرء ناهيا .

---

(٥) التأويل : ١

(٦) انظر فصل الرصد والطلاسم فى كتابنا علم السحر بين اسلمين وأهل الكتاب – نشر مكتبة الثقافة الدينية بمصر

قال عمر رضى الله عنه : « لو قدمت الاسلام لأعطيتك » ولما كتبوا كتاب الصلح بين رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وبين المشركين ، وقع التنازع فى تقديم الاسم ، وهذا يدل على ان التقديم فى الذكر ، يدل على مزيد الشرف والفضل . واذا ثبت انه كذلك فى العرف ، وجب أن يكون فى الشرع كذلك . لقوله عليه السلام : « ما رآه المسلمون حسنا ، فهو عند الله حسن » .

الحجة الثانية عشر : الملك أعلم من البشر ، والأعلم أفضل .

انما قلنا : انه أعلم : لأن جبريل . كان معلما لمحمد صلى الله عليه وآله وسلم بدليل قوله تعالى : « علمه شديد القوى » (النجم ٥) والمعلم لابد أن يكون أعلم من المتعلم .

وأيضا : فالعلوم قسمان عقلية ونقلية .

أما العقلية : فمنها ماهو واجب ، كالعلم بذات الله وصفاته ، ولايجوز وقوع التقصير فيها للملائكة وللأنبياء ومنها ماليس بواجب ، وهو كالعلم بكيفية مخلوقات الله وما فيها من العجائب كالعلم بأحوال العرش والكرسى واللوح والقلم والجنة والنار وأطباق السموات وأصناف الملائكة وأنواع الحيوانات فى المفاوز والجبال والبحار ، ولا شك أن جبريل عليه السلام أعرف بها ، لأنه أطول عمرا ، وأكثر مشاهدة لها ، فكان علمه بها أكثر وأكمل .

وأما العلوم النقلية التى لا تعرف الا بالوحى : فهى لم تحصل لمحمد عليه السلام ، ولا لسائر الأنبياء ، الا من جهة جبريل عليه السلام فيستحيل أن يكون لمحمد فيها فضيلة على جبريل . وأما جبريل عليه السلام فانه كان هو الواسطة بين الله تعالى وبين جميع الأنبياء فهو عالم بكل الشرائع الماضية والحاضرة . وهو أيضا : عالم بشرائع الملائكة وتكاليفهم ، ومحمد عليه السلام ما كان عالما بشىء من ذلك .

فثبت : أن جبريل أعلم من محمد — عليهما السلام — فوجب أن يكون أفضل منه . لقوله تعالى : « هل يستوى الذين يعلمون ، والذين

لايعلمون » (الزمر ٩) أقصى ما فى الباب : أن يقال : إن آدم عليه السلام علم الأسماء كلها ولم تعلمها الملائكة . ولكن الظاهر أن العلم بالحقائق والشرائع ، أفضل من العلم بالأسماء ، فكان جبريل عليه السلام أفضل من آدم عليه السلام .

الحجة الثالثة عشر : انا نتكلم فى حق جبريل ومحمد عليهما السلام ونقول : ان جبريل أفضل من محمد . والدليل عليه : قوله تعالى « انه لقول رسول كريم » (التكوير ١٩) وقد وصف الله تعالى جبريل بستة من صفات الكمال :

أحدها : كونه رسولا من عند الله .

وثانيها : كونه كريما عند الله .

وثالثها : كونه ذا قوة عند الله . ومعلوم : أن قوته عند الله لاتكون الا قوته على الطاعات . وتخصيصه بالذكر فى معرض المدح ، يدل على أن تلك القوة غير حاصلة لغيره .

ورابعها : كونه مكينا عند الله .

وخامسها : كونه مطاعا فى عالم السموات . وهذا يقتضى أن يكون مطاعا لكل الملائكة ، لأن الاطلاق وعدم التقييد فى معرض المدح يفيد ذلك .

وسادسها : كونه أمينا فى كل الطاعات ، وفى تبليغ وحى الله تعالى الى الأنبياء .

ثم انه سبحانه وتعالى بعد أن وصف جبريل عليه السلام بهذه الصفات العالية وصف محمدا عليه السلام بقوله : « وما صاحبكم بمجنون » (التكوير ٢٢) ولو كان محمد مساويا لجبريل فى صفات الفضل ، أو مقاربا له ، لكان وصف محمد بهذه الصفة بعد وصف جبريل بتلك الصفات العالية ، غضا (٦) من منصب محمد عليه السلام ، وتحقيرا

---

(٦) نقصا : ب

بشأنه . وذلك غير جائز . فدلت هذه الآية : على أنه ليس لمحمد عند جبريل عليهما السلام من المنزلة والقدر والرتبة ، الا أن يقال : انــه ليس بمجنون .

فان قيل : لم لايجوز أن يكون قوله تعالى : « انه لقول رسول كريم » (التكوير ١٩) صفة لمحمد لا لجبريل عليهما السلام . قلنـا : لأن قوله : « ولقد رآه بالأفق المبين » (التكوير ٢٣) يبطل ذلك .

الحجة الرابعة عشر : قوله تعالى : « ما هذا بشرا ، ان هــذا الا ملك كريم » (يوسف ٣١) والمراد من هذه النسبة . اما نسبة يوسف بالملك فى صورته ، أو فى سيرته . والثانى أولى . لأنه شبهه بالملك الكريم ، والملك انما يكون كريما بالسيرة لا بالصورة . فثبت : أن المراد تشبيهه بالملك فى نفى دواعى الشهوة ، ونفى الحرص على طــلب اللذات الحسية ، واثبات ضد ذلك . وهى صفة الملائكة ـ وهى غض البصر ومنع النفس عن الميل الى المحرمات ـ فدلت هذه الآية : على اطباق العقلاء من الرجال والنساء ، والمؤمن والكافر ، على اختصاص الملائكة بالدرجات الفائقة على درجات البشر .

فان قيل : قول المرأة : « فذ لكن الذى لمتننى فيه » (يوسف ٣٢) يقتضى أن يكون تشبيه يوسف بالملك انمــا وقــع فى الصورة لا فى السيرة . لأن ظهور عذرها من شدة عشقها ، انما وقع فى الصــورة بسبب فرط يوسف فى الجمال ، لابسبب فرطه فى الزهد .

قلنا : ان شدة عشقها له . يحتمل أن يكون بسبب غاية زهده ، لأن الانسان حريص على ما منع منه ، وكل ما كان اعراض المعشوق أكثر ، كان شدة عشق العاشق أكثر .

الحجة الخامسة عشر : قوله تعالى : « وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا » (الاسراء ٧٠) ومخلوقات الله تعالى اما المكلفون ، أو ماعداهم . ولاشك أن المكلفين أفضل من غيرهم . أما المكلفون فهم

أربعة أنواع الملائكة والانس والجن والشياطين • ولاشك أن الانسى أفضل من الجن والشياطين • فلو كان أفضل أيضا من الملائكة ، لزم أن يكون أفضل من جميع المخلوقات • فكان ينبغى أن يقول : **وفضلناهم على كل** من خلقنا • وعلى هذا التقدير يصير لفظ « كثير » ضائعا • وذلك غير جائز ،فعلمنا : أنه ليس أفضل من الملك •

فان قيل : هذا تمسك بدليل الخطاب وهو أن تخصيص الكثير بالذكر ، يدل على أن حال الباقى بخلافه • وأيضا : فهب أن جنس الملائكة أفضل من جنس البشر ، لكن لايلزم أن يكون كل فرد من أفراد هذا الجنس أشرف من كل فرد من أفراد ذلك الجنس • وأيضا : يجوز أن يكون المراد : وفضلناهم فى الكرامة المذكورة فى أول هذه الآية ــ وهى الكرامة فى حسن الصورة ومزيد الذكاء والقدرة على الأعمال العجيبة ــ

واذا ثبت هذا فنقول : نحن نسلم أن البشر ليسوا أفضل من الملائكة فى هذه الأمور • لكن لم قلتم : انهم ليسوا أفضل منهم فى كثرة الثواب ؟

قلنا : أما السؤال الأول فجوابه من وجهين :

أحدهما : هب أنه تمسك بدليل الخطاب • الا أنه حجة ، بدليل : أن من قال : اليهودى اذا مات لايبصر شيئا ، فانه يضحك من هذا الكلام • لعلة : أنه لما كان المسلم كذلك ، لم يبق لذكر اليهودى فائدة • وهذا يدل على أن تخصيص الشىء بالذكر ، يوجب نفى الحكم عما عداه

والثانى : ان هذا ليس تمسكا بدليل الخطاب ، بل هو تمسك بانه لو كان البشر مفضلا على الكل ، لكان لفظ الكثير ضائعا • ومعلوم أنه غير جائز •

وأما السؤال الثانى فجوابه : انا انما نتمسك بهذه الآية فى بيان أن جنس الملك أفضل من جنس البشر ، لا فى بيان أحوال الأفراد • واذا ثبت هذا التفاوت فى الجنس ، كان الظاهر فضل الفرد على الفرد الا عند اثبات التعارض •

وأما السؤال الثالث فجوابه : ان قوله : « ولقد كرمنا بنى آدم » (الاسراء ٧٠) يتناول تكريمهم بالهداية والتوفيق للطاعة . فقوله : « وفضلناهم » يجب أن يكون عائدا الى كل واحد من هذه الأحوال .

الحجة السادسة عشر : قوله تعالى « قل لا أقول لكم عندى خزائن الله ، ولا أعلم الغيب ، ولا اقول لكم انى ملك » (الأنعام ٥٠) وهذا يدل على أن حال الملك أشرف .

الحجة السابعة عشر : قوله تعالى : « ما نها كما ربكما عن هذه الشجرة ، الا أن تكونا ملكين » (الأعراف ٢٠) وهذا يدل على أن منصب الملك أشرف .

وفى هذين الدليلين أبحاث دقيقة .

الحجة الثامنة عشر : قوله عليه السلام حكاية عن الله تعالى « اذا ذكرنى عبدى فى ملأ ، ذكرته فى ملأ خير من ملئه » وهذا يدل على أن الملأ الأعلى أشرف .

الحجة التاسعة عشر : لاشك أن كمال حال الأجساد لايحصل الا عند اتصال الأرواح بها . والملائكة أرواح محضة ، والجسد جسم كثيف استنار بنور الأرواح . ثم ان كمال هذه الأرواح . هو أن تتصل بعالم الملائكة . كما قال تعالى : « ياأيتها النفس المطمئنة ، أرجعى الى ربك راضية مرضية ، فادخلى فى عبادى » (الفجر ٢٨ ـ ٣٠) فجعل حال كمال الأرواح المنفصلة من هذا العالم ، أن تدخل فى عباده ، وأولئك العباد ليسوا الا الملائكة . فان قوله : « ياأيتها النفس المطمئنة » خطاب مع جميع الأرواح البشرية ، والعباد الذين تتصل بهم جميع الأرواح البشرية ، ليسوا الا الملائكة .

وأيضا : قال فى شرح عظم ثواب المطيعين : « والملائكة يدخلون عليهم من كل باب . سلام عليكم بما صبرتم » (الرعد ٢٣ ـ ٢٤) فجعل تسليم الملائكة عليهم منزلة عالية ، ودرجة عظيمة لهم . ولولا أن

عالم الملائكة أشرف ، لم يكن اتصال الأرواح البشرية بهم سببا لسعادة هذه الأرواح البشرية .

الحجة العشرون : الملائكة مبرأون عن الشهوة والغضب والخيال والوهم . وهذه الصفات هى الحجب القوية عن تجلى أنوار الله تعالى . ولا كمال الا بحصول ذلك التجلى ، ولا نقصان الا بحصول ذلك الحجاب . ولما كان هذا التجلى لهم ، حاصلا أبدا – وفى أكثر الأوقات تكون الأرواح البشرية محجوبة عن ذلك التجلى – علمنا : أنه لانسبة لكمالهم الى الكمالات البشرية . والذى يقال : ان الخدمة مع كثرة العوائق ، أدل على الاخلاص من الخدمة بدون العوائق : كلام خيالى ، لأن المقصود من جملة العبادات والطاعات ، حصول ذلك التجلى . فأى موضع كان حصول ذلك التجلى فيه أكثر ، وعن المعاوق أبعد ، كان الكمال والسعادة أتم .

ولهذا قال فى صفة الملائكة : « يسبحون الليل والنهار لايفترون » (الأنبياء ٢٠) وقال عليه السلام : « انه ليغان على قلبى ، وانى لأستغفر الله فى اليوم والليلة سبعين مرة » .

الحجة الحادية والعشرون : الروحانيات فضلت على الجسمانيات من وجوه :

أحدها : انها نورانية علوية ، والجسمانية ظلمانية سفلية .

وثانيها : ان علومها أتم . وذلك لأن الحكماء زعموا : (٧) أن الروحانيون السماويون مطلعون على أسرار المغيبات ، وناظرون فى اللوح المحفوظ أبدا ، وعالمون بكل ماسيوجد فى المستقبل ، وبكل ما وجد فى الماضى .

وثالثها : ان علومهم فعلية كلية دائمة ، وعلوم البشر ناقصة انفعالية منقطعة .

---

(٧) زعموا : ان الروحانيات السماوية مطلعون ... الخ : الأصل من ا – برهنوا على أن الروحانيات ... الخ : ب

ورابعها : ان اعمالهم اتم . لأنهم دائما يواظبون على الخدمة « يسبحون الليل والنهار لايفترون » لايلحقهم نوم العيون ، ولاسهو العقول، ولا غفلة الأبدان . وطعامهم التسبيح ، وشرابهم التقديس والتمجيد ، وأنسهم بذكر الله ، وفرحهم بخدمة الله متجردون عن العلائق البدنية ، مبرأون عن الحجب الشهوانية والغضبية . فأين أحدهما من الآخر ؟

وخامسها : الروحانيون لهم قدرة على تغيير الأجسام ، وتقليب الأجرام ، والقدرة التى لهم ليست من جنس القوى المزاجية ، حتى يعرض لهـا كلال ولغـوب . ثـم انك ترى الشظية (٨) الضعيفة من النبات ، فى بدو نموها تفتق الأحجار ، وتشق الصخور ، وما ذلك الا بقوة فاضت عليها من جواهر القوى السماوية فما ظنك بتـلك القوى السماوية . فالروحانيون هم الذين يتصرفون فى الأجسام السفلية تقليبا وتصريفا ، لايستثقلون حمل الثقال ولايستضعفون نقل الجبال . فالرياح تهب بتحريكاتها ، والسحاب تعرض وتزول بتصريفاتها ، والزلازل نظراً بقوتها ، والآثار العلوية تحدث بمعونتها .

والكتاب الكريم ناطق بذلك ، كما قال : « فالمقسمات أمراً » (الذاريات ٤) وقال : « فالمدبرات أمرا » (النازعات ٥) ومعلوم : أن شيئا من هذه الاحوال لايصدر عن الارواح (٩) البشرية ، فأين احدهما من الآخر ؟

الحجة الثانية والعشرون : الروحـانيون مختصون بالهيـا كل الشريفة ــ وهى السـيارات السـبع وسائر الثوابت ــ والأفـلاك لهـا كالأبدان ، والكواكب كالقلوب ، والملائكة كالأرواح . ونسبة الارواح الى الأرواح ، كنسبة الأبدان الى الأبدان . ثم انا نعلم : أن اختلاف أحوال الكواكب والأفلاك يتأدى لحصول الاختلافات فى أحوال هـذا العالم ، فانه يحصل من حركات الكواكب ، اتصالات مختلفة من التثليث والتسديس والتربيع والمقابلة والمقارنة . وكذلك مناطق الأفلاك . تارة

---

(٨) الشظية : ب ــ الرطبة : ا

(٩) الا عن الأرواح : ا

ينطبق بعضها على بعض ــ وهو الرتق ــ وعنده تبطل عمارة العالم .
وأخرى ينفصل بعضها عن البعض ــ وذلك هو الفتق ــ وعنده تنتقل العمارة فى هذا العالم السفلى من جانب الى جنب .

فاذا رأينا أن هياكل العالم العلوى مستولية على هياكل العالم السفلى ، فكذا أرواح العالم العلوى يجب أن تكون مستولية على أرواح العالم السفلى ، لا سيما وقد دلت المباحث الفلسفية على أن أرواح هذا العالم معلولات أرواح العالم العلوى ، ونسبة كمالات هذا العالم ، معلولات لكمال ذلك العالم . وكمالات هذه الأرواح الى أرواح ذلك العالم وكمالاته كالشعلة الصغيرة بالنسبة الى قرص الشمس ، وكالقطرة الصغيرة فى البحر الأعظم .

وهذه الأرواح البشرية كالذرات ، وأما البحار والعيون والجبال والمعادن ، فهى كالأرواح العلوية . فكيف يمكن أن يقابل أحدهما بالآخر ؟

فهذه حكاية أدلة الفريقين فى هذه المسألة على الاختصار .

المسألة الرابعة والثلاثون

في

كرامات الأولياء

المعتزلة ينكرونها (١) . ووافقهم الأستاذ ابو اسحق من أصحابنا . وأكثر أصحابنا يثبتونها . وبه قال « أبو الحسين البصرى » من المعتزلة .

لنا : وجـوه ثلاثة :

الحجة الأولى : ان حدوث الحبل لمريم من غير الذكر من خـوارق

---

(١) ولى الله تعالى هو المعترف به والعامل بشريعته . والنبى وليه وغير النبى وليه . والفرق بينهما : أن الله تعالى يجرى معجزة خارقة للعادة على يد النبى تصديقا له فى دعوى النبوة ، كانقلاب عصا موسى حية . وأمـا الولى . فـلا يجـرى الله على يـده معجـزة لئلا يلتبس بالنبى . وانما اذا وقع فى مصيبة ينزل الله سكينة فى قلبه ، أو اذا افترى عليه مفتر بدعوى كاذبة كأن يتهمه بالزنا وهو منه برىء . فان الله يظهر براءة وليه ، ويوقع المفترى فى المصائب . وهكذا . وهذا يكون اكراما للأحياء من الأولياء . أما الأموات فلا تحدث منهم كرامات لأن أرواحهم انقطعت عن أجسادهم ولا تعود الى قبورهم الا فى الآخرة . وقوله تعالى عن الأولياء : « لهم البشرى فى الحياة الدنيا » معناه السكينة واظهار البراءة وماشابه ذلك . « وفى الآخرة » لهم الجنة . ومايحكى عن أصحاب الأضرحة والقباب أنهم يظهرون المسروق ويكشفون الضر ويقضون الحوائج فهذا لا سند له من القرآن الكريم ولايصح الاعتقـاد فيه . بل يجب هدم الأضرحة والقباب لأن الشرع لم يصرح ببناء على أى قبر ، كائنا من كان . وما يحكى عن بعض الأحياء من الأفعال التى تخالف العادة مثل ماحكى أن درويشا من «السودان» كان يصطاد السمك من الماء بسنارة ، ليس فيها طعم يجذب السمك اليها . فهذه الحكايات من الخرافات والأساطير . وقد بينا فى تعليقاتنا على « شرح عيون الحكمة » للامام فخر الدين الرازى . كل مايتعلق بالروح من الأحكام .

=

••• ••• •••

« مصر الفرعونيه »

وفى العدد ستمائة وتسع وعشرين من مجلة أكتوبر المصرية هذا البحث :

تقول « اليزابيث ويكت » التى تعد رسالة الدكتوراه فى جامعة بنسلفانيا بالولايات المتحدة : اننى فى دراستى أركز على الفن الشعبى والعادات والتقاليد التى تمارس حاليا ، والبحث عن جذورها قديما ، ولكى أستطيع دراسة التقاليد المصرية فى « الأقصر » كان لابد من دراسة تاريخ « الأقصر » لمعرفة جذور هذه التقاليد •

وقد كان قديما فى مصر الفرعونية يحتفل بعيد « الأوبت » حيث يحمل الكهنة ثلاثة مراكب بها نواويس تماثيل الآلهة « آمون » وزوجته « موت » وابنهما « خنسو » ويتم نقلهم من الكرنك الى معبد الأقصر ، عبر نهر النيل • وفى الطريق كان أهل « الأقصر » يهللون ويطبلون ويزمرون ويرقصون ويذبحون الذبائح احتفالا بعيد الاله آمون •

وبعد أن يقضى الاله فى معبد الأقصر عدة أيام ، يعود مرة أخرى الى « الكرنك » حيث مقره الرسمى بعد أن يكون قد تنزه فى معبد « الأقصر » •

وقد عثر على مناظر هذا الاحتفال على جدران معبد « الأقصر » وأعمدته ••

وبملاحظتى لما يتم من مراسم فى مولد « سيدى أبو الحجاج الأقصرى » حيث كنت أقوم بتصوير فيلم تسجيلى عن هذا المولد ، وجدت أن هناك أكثر من صلة وعلاقة بين ما كان يتم قديما وما يتم فى الوقت الحاضر من المراكب والبخور والذبائح والطبل • وغيرها •

وقد بنى مقام سيدى أبو الحجاج فوق معبد الأقصر فى العصر الفاطمى ، ويحتفل بمولده منذ بداية شهر شعبان وحتى ليلة النصف **من نفس الشهر • وقد استعنت « اليزابيث » فى بحثها بفيلم أرشيفى فى متحف « المتروبوليتان » ويرجع تاريخه لعام ١٩٢٥ يصور مولد « سيدى أبو الحجاج » ويوضح الفيلم : العادات والتقاليد التى كانت موجودة فى المولد قديما ، ومازالت باقية ، وما هو مستحدث منها •**

=

... ...

وتصف « اليزابيث » يوم الاحتفال بالمولد فتقول : بدأ موكب الاحتفال بعد صلاة الظهر يوم النصف من شعبان حيث ينزل خليفة الشيخ أبو الحجاج كبير الحجاجية ، فوق سلم المقام ، ويركب فوق الحصان ، فيقومون برفع الدايم ، وقد كانوا قديماً يرفعون السارى ، الا أنه غير موجود حاليا . وقد ظهر السارى فى فيلم « المتروبوليتان » فى قلب معبد الأقصر ..

ثم يبدأ بعد ذلك منشدو الأغانى الدينية « الدلايل » وخلفهم ضاربوا الطبول ثم ثلاثة جمال عليها ثلاثة توابيت . وهى عبارة عن هيكل خشبى مغطى بأثواب يقال : انها من عصر « سيدى أبو الحجاج » ولكن من الملاحظ أن فكرة التوابيت حديثة ، ففى فيلم « المتروبوليتان » لا نراها . بل نرى قطعا من زعف النخيل مغطاة بهذه الأثواب .

وبعد التوابيت يجر الرجال ثلاثة مواكب ورفاصا محملة على عربات كارو . وهذه المراكب يتم اعدادها قبل المولد . حيث تخرج من مكنها بجوار مقام « سيدى أبو الحجاج » الى منازل الحجاجية لاعدادها ، وخلف المراكب يسير موكب الحرف المختلفة ، ثم موكب العرائس حيث يقف رجلان أحدهما يرتدى ملابس عروسه ، ويطلقون عليهما الملك والملكة .

ويفسرون وجود العريس والعروس بانه بداية موسم التزاوج عند أهل « الأقصر » .

وتتساءل « اليزابيث » هل هذا مجرد صدفة أم له علاقة بالاحتفال الفرعونى القديم ؟

وبهذا الموكب تبدأ « الدورة » اى بمعنى أن يقوم الموكب بالتجول فى « الاقصر » كلها حتى يصلوا الى بيت الخليفة فيشربوا الشربات . ثم يعودون مرة أخرى الى مقام « سيدى أبو الحجاج »

والهدف من هذه « الدورة « : هو توزيع بركة الشيخ « أبو الحجاج » على « الأقصر » كلها لحمايتها وحفظها . فهم يقولون : « يابو الحجاج يا جدنا وجاددنا » وتقول « اليزابيث » : كل هذه الاحتفالات مرسومة على معبد « الأقصر »

فهل هى صدفة ؟ » ا . هـ

العادات ، وحضور الرزق عندها من غير سبب ظاهـر ، من خوارق العادات . وانها ما كانت من الانبياء ، فوجب أن يقال : أن تكون هذه الوقائع من كرامات الأولياء .

فان قيل : لم لايجوز أن يقال : أن تلك الخوارق كانت معجزات لنبى ذلك الزمان ، وهو زكريا عليه السلام ؟ قلنا : هذا باطل لوجوه :

الأول : ان المعجزة لابـد ان تكون أمـرا ظاهرا للمنكرين . حتى يمكن الاستدلال بها على المنكر ، وظهور جبرئل عليه السلام لمريم ، وحبلها من غير ذكر ، ما كان يطلع عليه أحد ، الا مريم . فكيف يمكن جعل هذه الأشياء معجزة لزكريا عليه السلام ؟

ثانيها : ان عند ظهور المعجز لبعض الأنبيـــاء ، لابـد أن يكون الرسول حاضرا ، ولابـد أن يكون القوم حــاضرين ، حتى يتمكن ذلك الرسول من الاستدلال بذلك المعجز ، وفى الوقت الذى كان يقـــول جبريل عليه السلام لمريم : « وهزى اليك بجذع النخلة ، تساقط عليك رطبا جنيا » (مريم ٢٥) ما كان زكريا حاضرا هناك ، حتى يسـتدل بظهور هذه الخوارق على نبوة نفسه ، بل ما كان أحد من البشر هناك حاضرا ، بدليل قوله تعالى : « فاما ترين من البشر أحدا ، فقولى : انى نذرت للرحمن صوما » (مريم ٢٦) فبطل القول بأن هذه الاشياء معجزة لزكريا عليه السلام .

ثالثها : ان حصول المعجز لابد أن يكون بالتماس الرسول . وكان زكريا عليه السلام غافلا عن كيفية حدوث هذه الأشياء . بدليل قـــوله تعالى : « كلما دخل عليها زكريا المحراب ، وجد عندها رزقا . قال : يامريم أنى لك هذا ؟ قالت : هـو من عند الله » (آل عمران ٣٧) فدل هذا على أن ذلك ما كان معجزة لزكريا عليه السلام .

ورابعها : انه تعالى ذكر هذه الخوارق فى معرض تعظيم حال مريم ، ولم يذكر معها ماشعر بجعلها معجزة لأحد من الأنبياء . ولو كان

المقصود منها اظهار تصديق زكريا لا اظهار كرامة مريم ، لكان ذكر زكريا عند ذكر هذه الخوارق ، أولى من ذكر مريم . ولما لم يكن الامر كذلك ، علمنا أن المقصود منها اكرام مريم لاتصديق زكريا .

الحجة الثانية : ان الله تعالى أبقى أصحاب الكهف ثلاث مائة سنة وأزيد فى النوم ، أحياء من غير آفة . وهم ما كانوا من الانبياء ، فوجب أن يكون هذا من باب الكرامات .

فان قيل : لم لايجوز أن يقال : ان ذلك معجزة لبعض الانبياء . وان كنا ماعرفناهم ؟ قلنا : هذا باطل من وجهين :

الأول : ان تلك الأحوال لو كانت معجزة للانبياء ، لما جاز اخفاها . لكنهم اجتهدوا فى اخفائها . حيث قالوا : « ولايشعرن بكم احدا » (الكهف ١٩) .

والثانى : هو أن بقاء قوم مدة ثلاث مائة سنة أحياء ، لايمكن أن يصير معلوما للخلق . ومالا يمكن أن يصير معلوما للخلق ، لا يمكن جعله معجزة دالة على صدق مدعى النبوة . فثبت : أن هذا لايصلح أن يكون معجزة ، فلم يبق الا أن يكون كرامة .

الحجة الثالثة : ان تشريف الله تعالى عبده بمعرفته ومحبته ، أعظم وأعلى من اعطائه رغيفا فى المفازة أو سقيه شربة من الماء . واذا لم يبعد الأول ، كيف يبعد الثانى ؟

واحتج المنكرون بوجوه :

الحجة الأولى : ان تجويز الكرامات يفضى الى القول بالسفسطة . لأنا اذا جوزنا الكرامات ، فلعل الله تعالى قلب الجبل ياقوتا ، كرامة لبعض الأولياء . ولعله جفف البحر كرامة ، لولى ثان . ولعله خلق هذا الانسان الشيخ فى هذه الساعة ، كرامة لولى ثالث . وقس عليه . ومعلوم أن تجويزه يفضى الى الجهالات .

الحجة الثانية : من شرط الدليل أنه أينما حصل ، لابـد أن يحصل معه المدلول . وظهور الخوارق يدل على النبوة ، فلو حصل فى حـق النبى عليه السلام ، وفى حق غيره ، لخرج عن كونه دالا على صـدق النبى عليه السلام . وذلك باطل بالاجماع .

الحجة الثالثة : لو جـاز ظهـور هـذه الخوارق فى حـق بعض الأولياء ، لجاز ظهوره فى حق الباقين . وعلى هذا التقدير يخـرج انخراق هذه العادات عن كونه دليلا على النبوة ، وعن كونه دليـلا على الكرامة .

الحجة الرابعة : لو ظهرت هذه الخوارق على النبى وعلى غيره ، لم يبق لظهورها وقع ولا مرتبة ؛ كما أن المنصب الذى يصل اليه الشريف والخسيس ، فانه لا يبقى له وقع . ولما اتفق العقلاء على أن ظهور هذه الخوارق منصب عظيم ، علمنا : أنه لابد أن يكون مخصوصا بالأنبياء ـ عليهم السلام ـ

الحجة الخامسة : لو ظهرت الكرامات على انسان ، ثم ادعى ذلك الانسان على أحد ما لا ، فاما أن يطالبه بالبينة ، أو لايطالب . لا جائز أن يطالبه ، لأنه ظهر بتلك الكرامة كمال حاله ودرجته عند الله . ومتى كان كذلك ، امتنع أن يكون فى ادعاءه المال على الغير كاذبا . ولايجوز أن لا يطالب بالبينة لقوله عليه السلام : « البينة على المدعى ، واليمين على من أنكر » ولما بطل القسمان ، علمنا : انه لايجوز ظهور الكرامة .

الجـواب عن الشـبهة الأولى : ان منكر الكرامـة ، يلزمه ذلك الاشكال ، لأنه ان أثبت للعالم فاعلا مختارا ، فلعل ذلك الفاعل فعـل هذه الأمور من قلب الجبال ذهبا ، وقلب البحار دما ، وما يشبهه . اما من غير رعاية مصلحة ـ عند من لا يوقف فاعلية الله تعالى عـلى رعاية المصلحة ـ أو لمصلحة لانعرفها نحن ـ عند من يوقف فاعلية الله تعالى على رعاية المصالح ـ

وأما من ينكر الفاعل المختار ، فيلزمه هذا الاحتمال أيضا . لأن سبب حدوث الحوادث فى هذا العالم بتشكلات فلكية واتصالات كوكبية ـ على مذهبه ـ ولايبعد أيضا : أن يحدث فى الفلك تشكل غريب يوجب حدوث هذه الحوادث ، فى هذا العالم . فثبت : أن هذا الاشكال ، لازم على كل الفرق .

والجواب عن الشبهة الثانية : ان الكرامات والمعجزات ـ وان اشتركا فى كون كل واحد منهما أمرا خارقا للعادة ـ ولكن تمتاز المعجزة عن الكرامة من وجوه :

أحدها : ان الدعوى شرط فى النبوة ، وليست شرطا فى الكرامة .

وثانيها : ان الحاصل فى النبوة ادعاء النبوة ، وفى الكرامة اما أن لاتحصل الدعوى . أو ان حصلت لكنها لاتكون دعوى النبوة ، بل دعوى الولاية .

وثالثها : ان المعجزة لا تكون لها معارضة ، والكرامة قد تكون لها معارضة .

والجواب عن الشبهة الثالثة : ان هذا الذى الزمتموه علينا ، لازم عليكم فى المعجزات . وذلك لأنه تعالى اذا بعث جمعا كثيرا من الأنبياء ، فظهر على يد كل واحد منهم فعلا خارقا للعادة ، فحينئذ تصير الخوارق للعادات موافقة للعادات . وذلك يقدح فى كون المعجزة معجزة . وان قلتم : ان تكثير المعجزات انما يجوز بشرط أن لا يصير انخراق العادة عادة ، كان هذا هو جوابنا فى الكرامات .

والجواب عن الشبهة الرابعة : ان دليل النبوة ليس هو الفعل الخارق للعادة فقط ، بل هو الفعل مقرونا بدعوى النبوة مع عدم المعارضة . وهذا المجموع لايحصل لغير الأنبياء ، فلا يلزم سقوط وقعها .

والجواب عن الشبهة الخامسة : ان ظهور الكرامات عليه ، لا يوجب كونه صادقا فى جميع الأمور ، فلا جرم يجوز مطالبته بالبينة . وبالله التوفيق .

المسألة الخامسة والثلاثون

في
أحكام الثواب والعقاب

وفيها فصول :

الفصل الأول

في

حكم الثواب والعقاب

اعلم : أن المكلف اما أن يكون مطيعا · أو عاصيا · فان كان مطيعا ، فالله تعالى يثيبه · وزعم البصريون من المعتزلة : أن أداء الطاعة ، علة لاستحقاق الثواب على الله تعالى · ومذهبنا : أنه ليس لأحد على الله تعالى ، حق ·

لنا : وجوه :

الحجة الأولى : ان الانعام يوجب على المنعم عليه ، الاشتغال بالشكر والخدمة · ونعم الله تعالى على العبد فى الماضى وفى الحاضر ؛ كثيرة خارجة عن الحصر والاحصاء · كما قال تعالى : « وان تعدوا نعمه الله ، لاتحصوها » (ابراهيم ٣٤) واذا كان كذلك ، فتلك النعم السالفة توجب على العبد الاشتغال بالطاعة وبالشكر · وأداء الواجب لايكون سببا لاستحقاق شىء آخر ، فوجب أن لايكون اشتغال العبد بالطاعة ، علة لاستحقاق الثواب على الله تعالى ·

الحجة الثانية : لو كان العمل علة لوجوب الثواب ، لكان اما أن يمتنع من الله تعالى أن لايثيب أو يصح · فان امتنع أن لا يثيب ، فحينئذ يكون الصانع علة موجبة لذلك الثواب ، لافاعلا مختارا · وان صح فبتقدير أن لايثيب · ان لم يصر مستحقا للذم لم يتحقق معنى

الوجوب ، وان صار مستحقا للذم ، لزم ان يكون ناقصا لذاته مستكملا بسبب ذلك الفعل الذى يفعله . وذلك محال .

فان قيل : انه تعالى اذا علم وجود شىء . فان لم يصح منه تركه ، كان موجبا بالذات . وان صح ، لزم أن يكون قادرا على تجهيل نفسه . وهو محال .

قلنا : قد ذكرنا : أن علمه بالوقوع ، تبع للوقوع ـ الذى هو نبع للقصد الى الايقاع ـ والتابع لايكون منافيا للمتبوع ، بخلاف فعل العبد ، فانه عند الخصم واقع بقدرة العبد واراداته . فلو صار ذلك الفعل سببا ، لأن يجب على الله تعالى فعل الاثابة ، لزم أن يكون العبد قد ألجأ الله تعالى بذلك الفعل الى ايجاد الثواب ، الجاء لايمكن من تركه . وهذا محال .

الحجة الثالثة : انا قد ذكرنا فى مسألة خلق الأفعال : أن صدور الفعل عن العبد يتوقف على الداعى ، وبينا أن مجموع القدرة والداعى يوجب الفعل . واذا كان كذلك كان حصول الطاعة ، موجبا لفعل الله تعالى ومعلولاله . واذا كان كذلك كان حصول الطاعة من الله تعالى بفعل الفاعل ، لايوجب عليه ثوابا ، فوجب ن تكون طاعات العبد ، لاتوجب الثواب على الله تعالى .

شبهة الخصم : قوله تعالى : « جزاء بما كانوا يعملون » (السجدة ١٧) وأمثاله من النصوص .

والجواب : ان العمل عندنا علامة حصول الثواب ، لا أنه علة موجبة له . وهذا القدر يكفى فى اطلاق اسم الجزاء على الثواب .

الفصل الثانى
فى
حكاية ادلة المرجئة على عدم القطع بالوعيد

أما المكلف العاصى . فهو اما أن يكون كافرا ، أو غير كافر .

اما الكافر • فهو على قول أكثر الأمة يبقى مخلدا فى النار •

وأما العاصى الذى ليس بكافر ، وكانت معصيته كبيرة • فللأمة فيه ثلاثه اقـوال :

أحدها : قول من قطع بأنه لايعاقب • وهذا قول « مقاتل بن سليمان» وقول المرجئة الخالصة •

وثانيها : قول من قطع بأنه يعاقب • وهو قول المعتزلة والخوارج •

وثالثها : قول من لم يقطع بالعفو ولا بالعقاب • وهو قول أكثر الامة ـ وهو المختار ـ

اما المرجئة • فقد تمسكوا على صحة قولهم بوجوه (١) :

الحجة الأولى : قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام : « انا قد أوحى الينا : أن العذاب على من كذب وتولى » (طه ٤٨) فهذه الآية صريحة فى أن ماهية العذاب مختصة بمن كذب بالله تعالى ، وكـــان موليا عن دينه • ومن لم يكن مكذبا بالله ولا متوليا عن دينه ، لم يكن للعذاب به تعلق •

والحجة الثانية : قوله تعالى : « كلما ألقى فيهـا فـوج • سألهم خزنتها : ألم يأتكم نذير ؟ قالـوا : بلى • قـد جـاءنا نذير • فكذبنا ، وقلنا : ما نزل الله من شىء » (الملك ٨ ـ ٩) أخبر الله تعالى : أن كل فوج يدخل النار ، فانهم يقولون : « قد جاءنا نذير » ولكن كذبناه وهذا صريح فى أن كل من دخل النار ، كان مكذبا بأنبياء الله تعالى ، فيقتضى أن من لم يكن كذلك ، لم يدخل النار •

والحجة الثالثة : قوله تعالى : « فأنذرتكم نارا تلظى • لايصلاها الا الأشقى • الذى كذب وتولى » (الليل ١٤ ـ ١٦) ولايقال : قوله تعالى : « أنذرتكم نارا تلظى » نار مخصوصة • وهى مختصة بالأشقى « الذى كذب وتولى » فلم قلتم : ان سائر النيران لايدخلها فساق أهل

---

(١) قولهم بآيات احداها قوله •• الخ : الأصل

الصلاة ؟ لأنا نقول : جميع النيران لابد أن تكون متلظية . والآية دلت على أن النار المتلظية تصيب الكفار . وحينئذ يحصل المطلوب .

والحجة الرابعة : « ان الخزى اليوم والسوء ، على الكافرين » (النحل ٢٧) دلت هذه الآية : على اختصاص الخزى بالكافرين ، ثم ان كل من دخل النار ، فقد حصل له الخزى . لقوله تعالى : « ربنا انك من تدخل النار ، فقد أخزيته » (آل عمران ١٩٢) ولما لم يحصل الخزى الا للكفار ، وجب أن لايحصل دخول النار الا لهم .

- الحجة الخامسة : قوله تعالى : « ياعبادى الذين أسرفوا على أنفسهم : لاتقنطوا من رحمة الله . ان الله يغفر الذنوب جميعا » (الزمر ٥٣) حكم بغفران الذنوب جميعا . ولم يشترط فيه التوبة . وذلك يدل على أنه تعالى يغفر الذنوب قبل التوبة وبعدها . فان قيل : فيلزم من دلالتها : مغفرة الكفر ، لأنه من الذنوب . قلنا : هب أن هذا العام دخله هذا التخصيص ، فيبقى فيما عداه حجة . وأيضا : لفظ العباد فى القرآن مخصوص بالمؤمنين . قال تعالى : « عينا يشرب بها عباد الله » (الانسان ٦) .

الحجة السادسة : قوله تعالى : « وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم » (الرعد ٦) وكلمة « على » تفيد الحال . كقولك : رأيت الأمير على أكله . أى رأيته حال أكله . فكذا ههنا دلت الآية على أنه تعالى يغفر لهم حال اشتغالهم بالظلم . وحال اشتغالهم بالظلم ، يمنع حصول التوبة . فعلمنا : أنه يحصل الغفران بدون التوبة . فيقتضى هذا الدليل : حصول الغفران للمشرك . لأن الشرك ظلم ، بدليل قوله تعالى : « ان الشرك لظلم عظيم » (لقمان ١٣) الا أنه ترك العمل به ، لقوله تعالى : « ان الله لايغفر أن يشرك به » (النساء ١١٦) فيبقى حجة فيما عداه . والفرق : أن الكفر أعظم حالا من المعصية .

الحجة السابعة : قوله تعالى : « وهل نجازى الا الكفور » ؟ ولفظ « الكفور » للمبالغة . فوجب أن يختص هذا الحكم بالكافر الأصلى .

لايقـال : هـذا معارض بقوله تعـالى : « من يعمل سـوءا يجزبه » (النساء ١٢٣) لانا نقول : لما وقع التعارض بين العفو والوعيـــد ، كان الرجحـان لجانب العفو ـ على مـا سيأتى ان شاء الله تعالى فى وجوه الترجيحات ـ .

الحجة الثامنة : انه تعالى جعل المكلفين صنفين . فقال : « يـوم تبيض وجوه ، وتسود وجوه . فأما الذين اسودت وجوههم : أكفرتم بعد ايمانكم ؟ فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون » (آل عمران ١٠٦) فجعل كل من « اسودت وجوههم » من الذين كفروا بعد ايمانهم من أهل العذاب ، وجعل من « ابيضت وجوههـم » من أهل الثواب . وأقصى ما فى الباب : أن يقال : يشكل هذا بالكافر الأصلى . الا أنا نقـــول : خص العموم فى هذه الصورة ، فيبقى حجة فيما سواها .

الحجة التاسعة : قوله تعالى : « وجـوه يومئذ مسـفرة ، ضـاحكة مستبشرة . ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة . أولئك هم الكفرة الفجرة » (عبس ٣٨ ـ ٤٢)
وجه الاستدلال بهذه الآية : كما تقدم فى الحجة الثانية .

الحجة العاشرة : انه تعالى قسـم المكلفين الى ثلاثـة أقسـام : السابقون ، وأصحاب الميمنة ، وأصحاب المشأمة . ثم ذكر أن السابقين وأصحاب الميمنة فى الجنة ، وأن أصحاب المشأمة فى النار ، ثم بين أن أصحاب المشأمة هم الذين يقولون : « أئذامتنا . وكنا ترابا وعظاما . أئنا لمبعوثون » (المؤمنون ٨٢) ولما ثبت : ان أصحاب النـار ليسـوا الا أصحاب المشأمة ، وثبت أن أصحاب المشأمة ، هـم الذين ينكرون البعث ، وجب أن يقال : ان أصـحاب النار ليسـوا الا الذين ينكرون البعث .

ترك العمل به فى حق سائر الكفار ، فيبقى حجة فى الفساق

الحجة الحادية عشر : صاحب الكبيرة لايخزى . وكل من أدخـل النار ، فقد أخزى . فصاحب الكبيرة لايدخل النار ، وانما قلنـا :

ان صاحب الكبيرة لايخزى ، لأنه مؤمن ، والمؤمن لايخزى . وانمـــا قلنا : انه مؤمن . لقوله تعالى : « وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا ، فأصلحوا بينهما . فان بغت احداهما على الأخرى ، فقاتلوا التى تبغى ، حتى تفىء الى أمر الله » (الحجرات) ســماهم مؤمنين حــــال ما وصفهم بالبغى . وانما قلنــا : ان المؤمن لايخزى : لقوله تعالى : « ان الخزى اليوم والسوء ، على الكافرين » (النحل ٢٧) ولقوله : « لا يخزى الله النبى والذين آمنوا معه » (التحريم ٨) ولقوله تعالى حكاية عن المؤمنين : « ولاتخزنا يوم القيامة » (آل عمران ١٩٤) ثم قال تعالى : « فاستجاب لهم ربهم » (آل عمران ١٩٥) فثبت : ان صاحب الكبيرة مؤمن ، وثبت : أن المؤمن لايخزى ، فيلزم أن صاحب الكبيرة لايخزى . وانما قلنا : ان كل من أدخل النار ، فقد أخزى . لقوله تعالى : « انك من تدخل النار ، فقد أخزيته » (آل عمران ١٩٢) ولما ثبتت هاتان المقدمتان ، لزم القطع بأن صاحب الكبيرة لايدخـل النار .

الحجة الثانية عشر : الايمان أقوى من الكفر ، ولما لم ينفع مع الكفر شىء من الطاعات ، وجب أن لايضر مع الايمان شى من المعاصى .

الحجة الثالثة عشر : الكافر اذا أسلم ، أزال ثواب ايمانه عقاب كفره . فدل هذا : على أن ثواب الايمان أزيد من عقاب الكفر ، وعقاب الكفر لاشك أنه أزيد من عقاب الفسق . فيلزم أن يكون ثواب الايمان ، أزيد من عذاب الفسق بكثير . وعند الجبر والمقابلة يفضل ثواب الايمان لامحالة . فوجب القطع بأن المؤمن من أهل الجنة .

ولايقال : انه اذا كفر بعد ايمانه ، فعقاب كفره ، يزيل ثــواب ايمانه . لأنا نقول : هب أنه كذلك ، لكن بهذا الطريق لايظهر أن عذاب الفسق أزيد من ثواب الايمان .

وبالطريق الذى ذكرناه : يظهر أن ثواب الايمان ، أزيد من عــذاب الفسق . فكان الترجيح لدليلنا . والله أعلم .

الفصـــل الثـــالث

فــى

حكاية أدلة المعتزلة على القطع بالوعيد

اعلم : أنهم تمسكوا فى المسألة بالقرآن والأخبار :

أما القرآن : فمجموع ما يتمسكون به من الآيات محصور فى ثلاثة انـــواع :

أحدها : انهم تمسكوا بلفظ « من » فى معرض الشرط . وزعموا : أنه يفيد العموم .

وثانيها : انهم تمسكوا بصيغة الجمع مع دخول حرف التعريف فيها

وثالثها : تمسكوا بصيغة « الذين »

أما النوع الأول : فهو حجج (٢):

الحجة الأولى : قوله تعالى : « ومن يعص الله ورسوله ويتعـد حدوده ، يدخله نارا خـالدا فيها » (النســاء ١٤) ومعلوم : أن من ترك الصلاة والحج والزكاة والصوم وقتل وزنى ولاط ، فقد تعـــدى الحدود .

فان قيل : الحدود لفظ جمـــع دخل فيـه حرف التعريف فيفيد العموم ، وتعدى الحدود لايصدق الا عند تعدى جميع الحدود . وهو اما أن لايكون ممكنا أو يكون ممكنا . لكنه لايثبت الا فى حق الكافر ، أما انه غير ممكن ، فلأن من تعدى بالمجوسية لايمكنه مع ذلك أن يتعدى باليهودية ، ومن تعدى بالفعل لايمكنه فى تلك الحالة أن يتعدى بالترك .

وأيضا : فان كان ذلك ممكنا ، الا أنه لايتحقق الا فى حق الكافر ، فكانت الآية مختصة بالكافر .

---

(٢) آيات : الأصل

واعلم : ن المؤلف توسع فى هذا الموضوع فى التفسير الكبير فى سورة البقرة . عند قوله : « بلى من كسب سيئة » .

قلنا : أنه تعالى شرح حدود الميراث فى مقدمة هذه الآية ، ثم قال : « تلك حدود الله » فانصرف هذا الحد الى الحدود المذكورة فيما تقدم ، وهى حدود الميراث . ثم قال : « ومن يعص الله ورسوله ، ويتعد حدوده » (النساء ١٤) فقوله : « ويتعد حدوده » لابد أن يكون منصرفا الى الحدود المذكورة فيما قبل ذلك . فثبت : أن هذا الوعيد مختص بمن تعدى الحدود المذكورة فى الميراث .

الحجة الثانية : قوله تعالى : « ومن يقتل مؤمنا متعمدا ، فجزاؤه جهنم خالدا فيها » (النساء ٩٣) واذا ثبت أن جزاءه ذلك ، وجب أن يصل اليه . لقوله تعالى : « من يعمل سوءا يجزبه » (النساء ١٢٣) لايقال : الآية نزلت فى بعض الكفار . لأنا نقول : العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب .

الحجة الثالثة : قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا : اذا لقيتم الذين كفروا » الى قوله : « ومن يولهم يومئذ دبره ، الا متحرفا لقتال ، أو متحيزا الى فئة ، فقد باء بغضب من الله ، ومأواه جهنم . وبئس المصير » (الأنفال ١٥ ــ ١٦)

الحجة الرابعة : قوله تعالى : « فمن يعمل مثقال ذرة خيرايرة ، ومن يعمل مثقال ذرة شرايره » (الزلزلة ٧ ــ ٨)

الحجة الخامسة : قوله تعالى : « ياأيها الذين آمنوا : لاتأكلوا أموالكم بينكم بالباطل » الى قوله تعالى : « ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما ، فسوف نصليه نارا » (النساء ٢٩ ــ ٣٠)

الحجة السادسة : قوله تعالى : « انه من يأت ربه مجرما ، فان له جهنم لايموت فيها ولايحيى » (طه ٧٤)

الحجة السابعة : قوله تعالى : « وقد خاب من حمل ظلما » (طه ١١١) ولا شك أن هذا الوعيد يتناول الظالم ، سواء كان كافرا او مؤمنا .

الحجة الثامنة : انه تعالى قال بعد تعديد المعاصى : « ومن يفعل ذلك يلق أثاما ، يضاعف له العذاب يوم القيامة ، ويخلد فيه مهانا » (الفرقان ٦٨ ـ ٦٩)

الحجة التاسعة : قوله تعالى : « من جاء بالحسنة ، فله خير منها وهم من فزع يومئذ آمنون . ومن جاء بالسيئة فكبت وجوههم فى النار ، هل تجزون الا ما كنتم تعملون » ؟ (النمل ٨٩ ـ ٩٠) فلما دل النصف الأول من هذه الآية على أن الوعد حاصل على جميع الطاعات ، دل النصف الثانى منها على أن الوعيد حاصل على جميع المعاصى .

الحجة العاشرة : قوله تعالى : « فأما من طغى وآثر الحياة الدنيا . فان الجحيم هى المأوى » (النازعات ٣٧ ـ ٣٩) .

الحجة الحادية عشر : انه تعالى حكى قول المرجئة . فقال : « وقالوا : لن تمسنا النار الا أياما معدودة » (البقرة ٨٠) ثم انه تعالى كذبهم فى هذه المقالة بقوله « قل أتخذتم عند الله عهدا فلن يخلف الله عهده ، أم تقولون على الله ما لاتعلمون ؟ » (البقرة ٨٠) ثم ذكر المذهب الصحيح . فقال : « بلى . من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته ، فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون » (البقرة ٨١)

* * *

واعلم : ان التمسك بهذه الآيات مفتقر الى بيان أن كلمة «ما» و «من» فى معرض الشرط للعموم . وعليه دليلان :

(الدليل) الأول : انه اذا قال : « من دخل دارى أكرمته » حسن منه استثناء كل واحد من العقلاء . والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه ، لوجب دخوله فيه . لأنه لانزاع فى أن المستثنى من الجنس ، لابد أن **يكون بحيث يصح دخوله تحت المستثنى منه . فأما أن لايعتبر مع الصحة الوجوب ، أو يعتبر ؟ والأول باطل لوجوه :**

الأول : انه يلزم أن لايبقى فرق بين الاستثناء من الجمع المنكر ، كقولك : « جاءنى فقهاء الا زيدا » وبين الاستثناء من الجمع المعرف ، كقولك : « جاءنى الفقهاء الا زيدا » لأن الصحة حاصلة فى الموضعين . والوجوب مفقود فى الموضعين ، لكن الفرق بينهما معلوم .

والثانى : ان الاستثناء من العدد يخرج من الكلام ما لولاه لدخل ، فوجب أن يكون حكم الاستثناء فى جميع المواضـــع كذلك ، دفعـــا للاشـــتراك .

والثالث : انه تعارض النقل فى هذه المسالة . فقال بعض أهـل اللغة : « الاستثناء يخرج من الكلام ما لـولاه لصح » وقال آخـرون : « انه يخرج من الكلام ما لولاه لوجب » ولما حصل التعارض وجـــب التوفيق ، فنقول : الصحة من لوازم الوقوع . ولاينعكس . فلو جعلناه حقيقة فى الوقوع أمكن جعله مجازا عن الصحة ، لحصول الملازمة . وأما لو جعلناه حقيقة فى الصحة ، لايمكن جعله مجازا عن الوقوع ، لعدم الملازمة . فكانَ جعله حقيقة ، أولى فى الوقوع . فثبت : أن حكم الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل . وعند هذا يتم الدليل .

الدليل الثانى (١) على أن صـــيغة «مـا» و «من» فى معرض الشرط ، يفيدان العموم : أنه لما نزل قوله تعالى : « انكم وما نعبـدون من دون الله ، حصب جهنم » (الأنبيـــاء ٩٨) قال ابن الزبعرى : « لأخصمن محمدا » ثم قال : « يا محمد أليس قد عبدت الملائكة ؟ أليس قد عبد عيسى ؟ »

وجه الاستدلال به : أنه تمسك بعموم اللفظ . والرسول عليه السلام ما أنكر عليه فى ذلك . فدل هذا على أن هذه الصيغة للعموم .

* * *

والقسم الثانى من أقسام صيغ العموم من الآيات التى تمسك بهـا المعتزلة فى الوعيد ، صيغة الجمع المحلاة بحرف التعريف .

الحجة الأولى : قوله : « ان الأبرار لفى نعيم ، وان الفجار لفى

---

(١) الحجة الثانية : ص

واعلم : أن رواية ابن الزبعرى هى من روايات الآحاد . والاشكال عليها : هو أن الملائكة وعيسى ـ عليهم السلام ـ لم يعبدوا برضاهم ، حتى يشملهم الوعيد . كما يشملَ الذين أمروا الناس بعبادتهم ورضـوا بها . وما ذنب انسانَ فى نَ غيره ألصق به ، ماليس فيه ؟

جحيم ، يصلونها يوم الدين ، وما هم عنها بغائبين » (الانفطار ١٣ - ١٦).

الحجة الثانية : قوله تعالى : « ونسوق المجرمين الى جهنم وردا » (مريم ٨٦)

الحجة الثالثة : قوله تعالى : « ونذر الظالمين فيها جثيا » (مريم ٧٢)

الحجة الرابعة : قوله تعالى : « ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ، ما ترك عليها من دابة . ولكن يؤخرهم » (النحل ٦١) بين أنه تعالى يؤخر عقابهم الى يوم آخر . وذلك انما يصدق لو حصل عقابهم فى ذلك اليوم .

واعلم : أن التمسك بهذه الآيات ، مفتقر الى بيان أ ن الجمع المحلى بحرف التعريف ، يفيد العموم . ويدل عليه وجوه :

الحجة الأولى : ان الانصار لما طلبوا الامامة ، احتج عليهم « أبو بكر » - رضى الله عنه - بقوله - عليه السلام - « الأئمة من قريش » (٣) والأنصار عرفوا صحة تلك الحجة . ولولا أن الجمع المحلى بحرف التعريف يفيد العموم ، والا لما صحت تلك الحجة . لأن قولنا : بعض الأئمة من قريش ، لاينافى وجود امام من قوم آخرين . أما قولنا : كل الأئمة من قريش ينافى كون بعض الأئمة من غيرهم .

الحجة الثانية : ان هذا الجمع يؤكد بما يقتضى الاستغراق ، فوجب أن يكون هذا الجمع مقتضيا للاستغراق ، أما أنه يؤكد فلقوله

---

(٣) حديث الأئمة من قريش غير متفق مع القرآن فى المعنى . ففى القرآن « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » ولم يبين فى أولى الأمر أن يكونوا من القرشيين . وفى الأحاديث مايوافق القرآن ، ويرد حديث الأئمة من قريش . وهو « اسمعوا وأطيعوا وان تأمر عليكم عبد حبشى » فلو كان القرشى لازما ، مانص على العبد =

تعالى : « فسجد الملائكة كلهم اجمعون » (ص ٧٣) . وأما انه بعد التأكيد يقتضى الاستغراق ، فبالاجماع . وأما أنه متى كان كذلك وجب كون المؤكد فى أصله للاستغراق . لأن هذه الألفاظ مسماة بالتأكيد اجماعا . والتأكيد هو تقوية الحكم الذى كان ثابتا فى الاصل . ولو لم تكن افادة الاستغراق . حاصلة فى الأصل ـ وانما حصلت بسبب هذه الالفاظ ابتداء ـ لم يكن تأثير هذه الألفاظ ابتداء فى تقوية الحكم الثابت فى الأصل ، بل فى اعطاء حكم جديد . فكانت مثبتة للحكم (٤) لا مؤكدة . وحيث أجمعوا على أنها مؤكدة ، علمنا : أن اقتضاء الاستغراق كان ثابتا فى الأصل .

الحجة الثانية : انه يصح استثناء أى واحد يفرض منه . وذلك يدل على كونها للعموم .

القسم الثالث : من صيغ العموم : ما يتمسك بها المعتزلة فى هذا المقام . وهو صيغة الجمع المقرونة بحرف « الذين » .

كقوله تعالى : « ويل للمطففين الذين اذا اكتالوا على الناس يستوفون » (المطففين ١) وقوله : « ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما ، انما يأكلون فى بطونهم نارا » (النساء ١٠) وقوله : « الذين تتوفاهم الملائكة ظالمى أنفسهم » (النحل ٢٨) وقوله : والذين كسبوا السيئات ، جزاء سيئة بمثلها ، وترهقهم ذلة » (يونس ٢٧) .

فهذا مجموع الآيات التى يتمسكون بها فى هذه المسألة .

* * *

وأما الأخبار فكثيرة :

= وقول عمر ابن الخطاب رضى الله عنه فى آخر حياته : « لو كان سالم حيا لما تخالجنى فيه شك » وسالم هو مولى امرأة من الأنصار ، وهى حازت ميراثه . وقوله عليه السلام : « لو كنت مستخلفا من هذه الأمة أحدا من غير شورة ، لاستخلفت ابن أم عبد »

(٤) للحل : ا ـ للمجمل : ب

أحدها : قوله عليه السلام : « من كان ذا لسانين وذا وجهين، كان فى النار »

وثانيها : قوله عليه السلام : « من غصب شبراً من أرض ، طوقه الله يوم القيامة من سبع أرضين »

وثالثها : قوله عليه السلام : « والذى نفسى بيده لايدخل الجنة عبد ، لايأمن جاره بوائقه »

ورابعها : قوله عليه السلام : « من شرب الخمر فى الدنيا ، ولم يتب لم يشربها فى الآخرة » ولاشك أن صيغ العموم فى هذه الأحاديث متناولة للكفار ، ولأهل الكبائر من أهل الصلاة .

هذا مجموع شبه المعتزلة فى هذه المسألة .

* * *

واعلم : أن أصحابنا أجابوا عن هذه الكلمات من وجوه :

أحدها لانسلم أن صيغة «من» فى معرض الشرط تفيد العموم ، ولانسلم أن صيغة الجمع اذا كانت معرفة بالألف واللام ، كانت للعموم . ويدل عليه وجوه :

أحدها : انه يصح ادخال لفظى الكل والبعض على هاتين اللفظتين فيقال : كل من دخل دارى وبعض من دخل دارى . ويقال أيضا : كل الناس كذا وبعض الناس كذا . ولو كانت لفظة «من» عند الشرط تفيد الاستغراق ، لكان ادخال لفظ الكل عليها تكريرا . وادخال لفظ البعض عليها نقضا . وكذا القول فى لفظ الجمع المعرف .

وثانيها : ان هذه الصيغة جاءت فى كتاب الله تارة . والمراد منها الاستغرق . والأخرى والمراد منها البعض . فان أكثر عمومات القرآن مخصوص والمجاز والاشتراك خلاف الأصل . ففلابد من جعله حقيقة فى القدر المشترك بين الصورتين . وذلك بأن يحمل على افادة الأكثر من غير بيان أنه يفيد الاستغراق أو لايفيده .

وثالثها : ان هذه الصيغ لو افادت الاستغراق لما حسن الاستفهام ، لكنه مستحسن . فان من قال : جاءنى كل الناس ، حسن أن يقال : وهل جاءك الملك ؟ وهل جاءك الوزير ؟ فدل على ان هذه الالفاظ غير موضوعة للعموم على التعيين .

وأما تمسكهم بدليل الاستثناء : فجوابه : ان الاستثناء يخرج من الكلام مالولاه لصح دخوله تحت المستثنى منه . ويدل عليه وجوه اربعة :

أحدها : انه ثبت فى أصول الفقه : أن ظاهر الأمر لايفيد التكرار ، مع أنه يصح أن يقال : صل الا فى الوقت الفلانى . ومن المعلوم ان الاستثناء ههنا لايفيد الا منع الصحة .

وثانيها : ان صيغ جموع القلة يصح دخول الاستثناء فيها ، وصيغ جموع القلة لاتفيد الاستغراق . والا لما كانت جموع قلة .

وثالثها : ان « سيبويه » نص على أن جمع السلامة من جموع القلة ، مع أنه يصح دخول الاستثناء فيه .

ورابعها : انه يصح أن يقال : اصحب جمعا من العلماء ، الا فلانا . ومعلوم أن تاثير الاستثناء فى هذه الصورة ، ليس الا فى المنع من الصحة .

المقام الثانى فى الاعتراض : سلمنا : أن هذه الصيغ موضوعة للعموم . ولكنها تفيد العموم قطعا أم ظنا ؟ (٥) والأول ممنوع . والثانى مسلم ، فنحن ندل على أن هذه الصيغ تفيد العموم ظنا . واذا كان كذلك ، لم يجز التمسك بها فى هذه المسألة .

انما قلنا : انها تفيد الاستغراق ظنا ، لا قطعا لوجوه :

أحدها : ان هذه الصيغ لو افادت الاستغراق قطعا ، لامتنع ادخال لفظ التأكيد عليها ، لأن تحصيل الحاصل محال . ولما أجمعوا على أنه يحسن ادخال الألفاظ المؤكدة عليها ، علمنا : افادتها الاستغراق ظنية لا قطعية .

---

(٥) أم ظاهرا : أ .

وثانيها : ان العلم بأن هذه الألفاظ موضوعة للاستغراق ، اما أن يحصل بخبر التواتر أو بخبر الآحاد . والأول باطل . والا لما وقـــع الخلاف فيه . فيبقى الثانى ، لكن خبر الآحاد لايفيد الا الظن .

وثالثها : انا نرى أن الناس كثيرا ما يخبرون عن الأكثر بلفـظ الكل والجمع ، على سبيل المبالغة (١) . قال تعالى : « وأوتيت من كل شىء » (النمل ٢٣) ومعلوم أنها ما أوتيت من العرش والكرسى والجنة والنار ، فعلمنا : أن العادة العامة جارية باطلاق لفظ الكل والجمع على الأكثر على وجه المبالغة . واذا كان هذا أمرا معتادا ، علمنا : أن دلالة هذه الألفاظ على الاستغراق دلالة ظنية محتملة ، لا قطعية .

اذا ثبت هذا فنقول : انه لايجوز التمسك بهذه الألفاظ فى هـــذه المسالة ، لأن هذه المسألة قطعية ، والتمسك فيها بالدليل الظنى باطل قطعـــا .

المقام الثالث فى الاعتراض : ســلمنا أن هذه الألفاظ تفيد معنى الاستغراق افادة قطعية . لكن العقلاء ، أجمعوا على أن التمسك بالعمومات مشروط بأن لا يوجد شىء من المخصصات ، لأنه لا نزاع فى جواز تطرق التخصيص الى العمومات . فلم قلتم : إنــه لم يوجـد ههنــا شىء من المخصصات ، حتى يتم اسـتدلالكم ؟ أقصى مــا فى البــاب : أن يقال : بحثنا وطلبنا ، فلم نجد شيئا من المخصصات . لكن الاستدلال بعدم الوجدان على عدم الوجود ، فى غاية الضعف .

ولايقال : فعلى هذا التقدير يلزم أن لايكـون التمسك بشىء من العمومات مفيدا للقطع .

لأنا نقول : الأمر كذلك ، وما لم يقترن بالعمومات ما يدل على عدم التخصيص لايفيد اليقين .

المقام الرابع فى الاعتراض : هب أنه لابد للمعترض من بيان الوجه

(١) المراد : من كل شىء تحتاجه

التفصيلى فى انه لايجوز التمسك بهذه العمومات . لكنا نقول : وجد المانع عن التمسك بها . وهو من وجهين :

الأول : ان الآيات التى تمسكتم بها فى عدم العفو ، لابد ان تكون عامة فى الأحوال والأشخاص . واذ لم تكن عامة فى الأحوال والأشخاص ، لم يتم استدلالكم بها . والآيات التى تمسكنا بها فى العفو ، لابد أن تكون خاصة فى الأحوال والأشخاص فانا لانثبت العفو لكل الأشخاص . واذا ثبت هذا ، لزم القطع بأن دلائلكم عامة ودلائلنا خاصة . والخاص مقدم على العام ، فوجب القطع بأن الآيات الدالة على العفو : مقدمة على هذه العمومات .

الوجه الثانى : هو ان أكثر هذه العمومات نازلة فى حق الكفار ـ على ما اشتمل على شرحها كتب التفسير ـ ونحن وان كنا نعتقد بأن العبرة بعموم اللفظ لابخصوص السبب ، الا أنا نعتقد أن دلالته فى غير محل السبب ، ليست دلالة قوية قاطعة ، بل دلالة ظنية ضعيفة . واذا كان كذلك ، لم تكن دلالتها على الاستغراق ، قوية صالحة لأن يتمسك بها فى هذه المسالة القطعية .

المقام الخامس فى الاعتراض : ان عمومات الوعيد معارضة بعمومات الوعد . وهى كثيرة فى القرآن : كقوله تعالى : « فمن يعمل مثقال ذره خيرايره » (الزلزلة ٧) وبالجملة : فالقرآن مملوء منها . واذا عرفت هذا فنقول : عمومات الوعد ، راجحة على عمومات الوعيد . وبيان هذا الترجيح من وجوه :

الأول : ان عمومات الوعد أكثر ، والأكثر راجح . لأنا بينا فى كتاب « المحصول فى الأصول » ان الترجيح بكثرة الدلائل معتبر فى الشرع .

والثانى : ان قوله تعالى : « ان الحسنات يذهبن السيئات » يدل على أن الحسنة انما كانت مذهبة للسيئة ، لكونها حسنة ـ على ما ثبت فى أصول الفقه : أن ترتيب الحكم على الوصف ، مشعر بأن علة ذلك الحكم ، هو ذلك الوصف ـ واذا كان كذلك ، وجب فى كل حسنة أن

تكون مذهبة لكل سيئة • تــرك العمل بــه فى الحســنات الصادرة عن الكفار ـ فانها لا تذهب سيئاتهم • وهى الكفر ـ فبقى معمولا بها فى الباقى •

الثالث : انه تعالى قال « من جاء بالحسنة ، فله عشر أمثالها • ومن جاء بالسيئة ، فلايجزى الا مثلها » (الأنعام ١٦٠) ثم انه تعالى زاد على العشرة فقال : « كمثل حبة أنبتت سبع سنابل • فى كل سنبلة مائة حبة » (البقرة ٢٦١) ثم انه زاد عليه فقال : « والله يضــاعف لمن يشاء » (البقرة ٢٦١)وأما فى جانب السيئة فقال : « ومن جاء بالسيئة ، فلا يجزى الا مثلها » وهذا تنبيه ظاهر على أن جانب الحسنة ، راجح على جانب السيئة ، عند الله تعالى •

الرابع : انه تعالى قال فى آية الوعد فى سورة النساء : « والذين آمنوا وعملوا الصالحات ، سندخلهم جنات تجرى من تحتها الأنهار ، خالدين فيها أبدا • وعد الله حقا • ومن أصدق من الله قيلا » (النساء ٢٢) فقوله : « وعد الله حقا » انما ذكره للتاكيد • ولــم يقــل فى شىء من القرآن وعيد الله حقا • وأما قوله تعــــالى : « ما يبدل القول لدى ، وما أنا بظلام للعبيد » (ق ٢٩) فهو باجماع المفسرين فى حق الكفار، وأيضا : قوله : « ما يبدل القول لدى » يتناول الوعد والوعيد •

الخامس : قوله تعالى : « ومن يعمل سوءا ، أو يظلم نفسه ، ثم يستغفر الله ، يجد الله غفورا رحيما • ومن يكسب اثما فانما يكســبه على نفسه • وكان الله عليما حكيما » (النساء ١١٠ ــ ١١١) والاستغفار طلب المغفرة ((٦) وطلب المغفرة ليس نفس التوبة •

وخرج عن هذه الآية : بأنه سواء تاب أو لم يتب ، فاذا اســتغفر الله ، غفر الله له • ولم يقل فى جانب المعصية : « ومن يكسب اثما »

---

(٦) ما بين القوسين من ب

فانه يجد الله معذبا معاقبا) بل قال « فانما يكسبه على نفسه » . فدلت هذه الآيات : على أن جانب الحسنة راجح عند الله . ونظيره قوله تعالى : « ان أحسنتم أحسنتم لأنفسكم ، وان أسأتم فلها » (الاسراء ٧) ولم يقل : وان أسأتم أسأتم لها . فكأنه تعالى بالغ فى اظهار نعماء الحسنة ، حيث ذكرها مرتين ، وستر عليه اساءته ، حيث لم يذكرها الا مرة واحدة . وكل ذلك يدل على أن جانب الحسنات راجح .

السادس : انا سنبين ان شاء الله تعالى ان قوله : « ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » (النساء ١١٦) لا يدل الا على العفو عن صاحب الكبيرة . ثم انه تعالى أعاد هذه الآية فى السورة الواحدة مرتين ، والاعادة لاتحسن الا للتاكيد ، ولم يذكر شيئا من آيات الوعيد على وجه الاعادة بلفظ واحد ، لا فى سورة واحدة ، ولا فى سور كثيرة ، فدل على ان عناية الله فى الوعد أتم من مبالغته فى جانب الوعيد .

السابع : ان عمومات الوعيد والوعد لما تعارضت ، فلابد من تأويل أحد الجانبين . وصرف التأويل الى جانب الوعيد أحسن من صرفه الى جانب الوعد . وذلك لأن العفو عن الوعيد مستحسن فى العرف . أما اهمال الوعد فانه مستقبح ، فكان صرف التأويل الى جانب الوعيد أولى من صرفه الى جانب الوعد .

الثامن : ان القرآن مملوء من كونه غافرا وغفورا ، وأن له الغفران والمغفرة . وأنه رحيم كريم ، وله العفو والاحسان والفضل والافضال والأخبار الدالة على هذه المعانى قد بلغت مبلغا عظيما فى الكثرة والقوة . وليس فى القرآن ما يدل على أنه بعيد عن الصفح والتجاوز والكرم . وكل ذلك يفيد رجحان جانب الوعد على جانب الوعيد .

ألا ترى الى قوله تعالى : « غافر الذنب وقابل التوب شديد العقاب ذى الطول » (غافر ٣) فقوله « غافر الذنب » ان كان المراد منه أنه يغفر مع التوبة ، صار هذا عين قوله « قابل التوب » فيحصل التكرار . ثم انه تعالى لما ذكر عقيب هذين الوصفين ما يدل على الوعيد ، وهو

قوله : « شديد العقاب » ذكر عقيبه مرة أخرى ما يدل على العفو والصفح . فقال : « ذى الطول » وكل ذلك يدل قطعا على ترجيح جانب الوعد والاحسان .

التاسع : ان هذا العاصى أتى بأحسن الطاعات ـ وهو الايمان ـ ولم يأت بأقبح القبائح ـ وهو الكفر ـ فأتى فى طبقة الخيرات بما هو الغاية القصوى ، وأتى فى طبقة الشر لا بما هو الغاية ، بل بما هو دون الوسط . والرجل اذا كان له عبد ثم أتى عبده بأعظم أنواع الخدمة والطاعة ، ثم أتى فى باب المعاصى والذنوب بمعصية ، ليست فى غاية القبح ، بل دون الوسط ، فلو أن المولى رجح تلك المعصية الخفيفة ، على تلك الطاعة العظيمة ، لعد ذلك السيد والمولى لئيما مؤذيا ، بعيدا عن الكرم . ومعلوم : أن هذا غير لائق بكرم أكرم الأكرمين وأرحم الراحمين . فعلمنا : أن الرجحان حاصل لجانب الوعد .

العاشر : قال « يحيى بن معاذ » : « الهى . ان كان توحيد ساعة ، يهدم كفر خمسين سنة . كيف (٧) لايهدم معصية ساعة . الهى . لما كان الكفر لاينفع معه شىء من الطاعات ، كان مقتضى العدل (٨) أن الايمان لايضر معه شىء من المعاصى . والا فالكفر أعظم من الايمان ، فان لم يكن كذلك ، فلا أقل من رجاء العفو » وهذا كلام حسن .

الحادى عشر : اناسنبين ان شاء الله تعالى أن قوله تعالى : « ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » (النساء ١١٦) لايمكن حمله على الصغيرة ولا على الكبيرة بعد التوبة . فلو لم نحمله على الكبيرة قبل التوبة ، لزم تعطيل الآية . أما لو خصصنا عمومات آية (٩) الوعيد

---

(٧) فتوحيد خمسين سنة كيف الخ : ب

(٨) العقل : ا

(٩) عمومات الوعيد : ا

بالكفار ، لايلزم التعطيل ، بل يلزم التخصيص . ومعلوم أن التخصيص أهون من التعطيل .

الثانى عشر : ان مقصود الرحيم الكريم من الايجاد والخلق انما هو الرحمة ، لا العذاب . والخصم أولى الناس بهذا القول .

***

والأخبار الواردة فى هذا المعنى كثيرة منها : قوله عليه السلام حكاية عن الله تعالى : « سبقت رحمتى غضبى » وقوله تعالى : « خلقتكم لتربحوا على لا لأربح عليكم » واذا كان كذلك ، فالمقصود الأصلى هو الرحمة والاحسان . والعذاب ليس بمقصود البتة . فترجيح الوعد على الوعيد ، يقتضى ترجيح الأصل على التبع والفرع ، وترجيح الوعيد على الوعد ، يقتضى ترجيح التبع على الأصل . فكان الأول أولى .

الثالث عشر : ان عمومات الوعد والوعيد لما تعارضت ، فنحن نرجح عمومات الوعد بالآيات الدالة على العفو والغفران . وهذا ترجيح يجب المصير اليه . وذلك لأن آيات العفو لابد أن تكون خاصة ، وآيات العقوبة والوعيد لابد أن تكون عامة . والا لم تدل على مقصودهم . والعام والخاص اذا تعارضا ترجح الخاص على العام .

فثبت بمجموع هذه الوجوه : ان عمومات الوعد راجحة على عمومات الوعيد . فسقط كلام المعتزلة بالكلية .

قالت المعتزلة : ترجيح جانب الوعيد أولى . ويدل عليه وجوه :

الأول : ان الأمة مجمعة على أن الفاسق يلعن ويحد - على سبيل التنكيل - وذلك يدل على أنه مستحق للعذاب ، اذ لو لم يكن مستحقا للعذاب ، لما جاز لعنه ، ولا اقامة الحد عليه - على سبيل التنكيل - واذا ثبت أنه فى هذه الحالة مستحق للعقاب ، استحال أن يكون مستحقا الثواب ، لأن العقاب مضرة خالصة دائمة ، والثواب منفعة خالصة

دائمة . والجمع بينهما محال . فكان الجمع بين استحاقيهما محالا .

وثبت : أن استحقاق العقاب حاصلً فى الحال ، فوجب أن يكون استحقاق الثواب غير حاصلً فى الحال .

فثبت بهذا الطريق : أن عمومات الوعيد راجحة على عمومـــات الوعـــد .

وهذا الدليل الذى ذكرناه : جميع مقدماته ظاهرة ، الا قولنـــا : ان الفاسق ، يلعن ويقام الحد عليه ، على سبيل التنكيل ، وعلى سبيل العذاب ، وعلى سبيل الخزى . فنقول : الدليل على أنه يلعن : قوله تعالى فى قاتل المؤمن : « وغضب الله عليه ولعنه » (النساء ٩٣) « ألا لعنة الله على الظالمين » (هود ١٨) والدليل على أنه يقام عليه الحد على سبيل التنكيل : قوله تعالى : « والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا ، نكالا من الله . والله عزيز حكيم » (المائدة ٣٨) الآية . والدليل على أنه يحد على سبيل العذاب : قوله تعـالى فى الزانية والزانى « وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين » (النور ٢) والدليل على أنهم من أهـل الخزى : قوله تعـالى فى قطاع الطريق : « انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله » الى قوله : « ذلك لهم خزى فى الدنيا . ولهم فى الآخرة عذاب عظيم » (المائدة ٣٣)

فثبت بهذه الوجوه : أن استحقاق العذاب حاصل . فكان استحقاق الثواب زائلا . وهذا يقتضى ترجيح جانب الوعيد على جانب الوعد .

هذا غاية تحقيق كلام المعتزلة فى هذا المقام .

الوجه الثانى فى ترجيـح جـانب الوعيد على جـانب الوعد : أن آيات الوعيد خاصة ، وآيات الوعد عامة ، والخاص مقدم على العام .

الوجه الثالث : ان الناس جبلوا على الفساد والشر ، فكانت الحاجة الى الزاجر أشد ، فكان جانب الوعيد راجحا .

أجاب أصحابنا عن الترجيح الأول من وجوه :

الأول : انه لما وجدت آيات دالة على أنهم يلعنون ويذمون ويعذبون فى الدنيا بسبب معاصيهم ، كذلك أيضا حصلت آيات دالة على انهم يعظمون ويمدحون فى الدنيا بسبب ايمانهم . قال الله تعالى : « وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا ، فقل : سلام عليكم . كتب ربكم على نفسه الرحمة » (الأنعام ٥٤) فهم يرجحون الآيات الدالة على حصول الوعيد فى الآخرة بالآيات الدالة على حصول اللعن والذم فى الدنيا . ونحن ايضا نرجح الآيات الدالة على حصول وعد الاحسان والعفو فى الآخرة ، بالآيات الدالة على حصول المدح والتعظيم فى الدنيا . فلم كان قولهم أرجح من قولنا ؟ بل كان الترجيح معنا من الوجوه المذكورة .

اقصى ما فى الباب أن يقال : فان كان لا يلعن ولا يذم فى الدنيا ، فلم يقام فى الدنيا عليه الحد ؟

فنقول : هذا ضعيف . لأن الحد قد يقام على سبيل التنكيل . الا ترى أن التائب قد يقام عليه الحد ، مع أنه ليس هناك لعن ولا نكال . فعلمنا : أنه لا يمكن الاستدلال باقامة الحد على حصول استحقاق العذاب .

الوجه الثانى : ان آيات الوعد كما أنها معارضة لآيات الوعيد ، فكذلك هى معارضة لكل آية دالة على معنى يستلزم حصول الوعيد فى الآخرة . وعندكم : أن الآيات الدالة على حصول المعن والخزى والنكال والعذاب فى الدنيا ، مستلزمة لحصول الوعيد فى الآخرة ، فيحصل التعارض بين هذه الآيات وبين آيات الوعيد . واذا حصل التعارض فى هذا المقام ، لم تكن هذه الآيات مرجحة لآيات الوعد على آيات الوعيد ، فيبقى ماذكرناه من الترجيحات سليما عن المعارض .

الثالث : ان قوله تعالى : « والسارق والسارقة » شرع القطع فى حقهما « جزاء بما كسبا ، نكالا من الله » واجمعنا على أن حصول هذا المعنى ، مشروط بعدم التوبة . فكذلك ههنا أيضا لم لايجوز ان يكون حصول هذا المعنى مشروطا بعدم العفو ؟

الرابع : ان هذه الآيات حجة عليكم من وجوه أخر . وذلك لأن الجزاء اسم لما يكفى . واذا حكم الله بأن الحد الذى يقام عليه فى الدنيا جزاء ، وثبت أن الجزاء ما كان كافيا : كان ظاهر هذه الآية مانعا من ايصال العقاب اليه فى الآخرة . فثبت : أن الترجيح الذى ذكرتموه ، يبطل مذهبكم بالكلية .

وأما الترجيح الثانى – وهو أن آيات الوعد عامة – فنقول : هذا ممنوع . وذلك لأن آيات الوعيد يدخل فيها الكافر والمؤمن من قبل التوبة ومن بعدها ، وآيات العفو مختصة بالمؤمن . فثبت : أن الآيات التى تمسكنا بها خاصة ، والآيات التى تمسكتم بها عامة .

وأما الترجيح الثالث : فضعيف . لأن الرحمة مقصودة بالذات والتعذيب مقصود بالعرض . وترجيح ما هو مقصود بالذات على ما هو مقصود بالتبع والعرض أولى من العكس .

هذا تمام الكلام فى الجواب عن شبهات المعتزلة . وبالله التوفيق .

الفصل الرابع
فى
دلائلنا على العفو

الحجة الأولى : الآيات الدالة على كون الله تعالى عفوا . كقوله تعالى : « وهو الذى يقبل التوبة عن عباده ، ويعفو عن السيئات ، ويعلم ما تفعلون » (الشورى ٢٥) وقوله تعالى « وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم ، ويعفو عن كثير » (الشورى ٣٠) وقوله : « ومن آياته : الجوار فى البحر كالأعلام » الى قوله : « او يوبقهن بما كسبوا . ويعف عن كثير » (الشورى ٣٢ – ٣٤) وأيضا : أجمعت الأمة على أنه تعالى يعفو عن عباده ، وأجمعوا على أن من أسمائه العفو .

اذا ثبت هذا فنقول : العفو اما أن يكون عبارة عن اسقاط العذاب **عمن يحسن عقابه ، أو عمن لايحسن عقابه .**

والقسم الثانى باطل لوجهين :

الحجة الأولى : (١٠) أن عقاب من يقبح عقابه قبيح . ومن ترك مثل هذا القبيح ، لايقال : انه عفا . فان الانسان اذا لم يظلم أحـــدا ، لايقال : انه عفا عنه . أما اذا كان له أن يعذبه ، فترك تعذيبه ، يقال : انــه عفا عنــه ، ولهــذا قــال تعــالى : « وأن تعفو اقـرب للتقوى » (البقرة ٢٣٧)

والثانى : انه تعالى قال : « وهو الذى يقبل التوبه عن عباده ويعفو عن السيئات » (الشورى ٢٥) فلو كان العفو عبارة عن اسقاط العقاب عن التائب ، لكان فى هذا تكرير من غير فائدة . فعلمنا : ان العفو عبارة عن اسقاط العقاب عمن يحسن عقابه .

فان قيل : لم لايجوز أن يكون العفو عبارة عن عدم ايصال العقاب اليه فى الدنيا وتأخيره الى الآخرة ؟ قلنا : لأن الجزاءات مؤخرة الى الآخرة . قال تعالى : « اليوم تجزى كل نفس بما كسبت » (غافر ١٧) واذا عرفنا أن الجزاءات مؤخرة الى الآخرة ، لم يكن تأخيرهــا الى الآخرة عفــوا .

وأيضا : لو كان هذا القدر مسمى بالعفو ، لوجب أن يقال : عفو الله عن الكفار أكثر من عفوه عن المسلمين . لأن حصول المرادات لهــم ودفع المكاره عنهم ــ أعنى الكفــار ــ فى الدنيــا أكثر . قال تعالى : « ولولا أن يكون الناس أمة واحدة ، لجعلنا لمن يكفر بالرحمن ، لبيوتهم سقفا فضة » (الزخرف ٣٣) وقال عليه السلام : « خص البلاء بالأنبياء ثم الأولياء ، ثم الأمثل فالأمثل »

الحجة الثانية : الآيات الدالة على كونــه تعــالى غافــرا وغفورا وغفارا . قال تعالى : « غافر الذنب » (غافر ٣) « وربك الغفور »

---

(١٠) أحدها : الأصل

(الكهف ٥٨) « استغفروا ربكم ، انــه كــان غفــارا » (نوح ١٠) « غفر انك ربنا » (البقرة ٢٨٥) والمغفرة ليست عبارة عن اســـقاط العقاب عمن لايجوز عقابه (١١) فتعين أن تكون عبارة عن اســـقاط العقاب عمن يحسن عقابه ٠

وانما قلنا : ان القسم الأول باطل : لأنه تعالى ذكر صفة المغفرة فى معرض الامتنان على العباد ٠ ولو حملناه على هذا الوجه لم يبق هذا المعنى ، لأن ترك القبيح لا يكون احسانا ، بل ترك القبيح بـأن يكون احسانا من الفاعل الى نفسه ، أولى بأن يكون احسانا الى غيره ٠ فان على مذهب الخصم : لو فعله لايستحق الذم ٠ فهو بترك ذلك القبيح احسن الى نفسه حيث خلصها عن استحقاق الذم ٠

فان قيل : لم لايجوز حمل العفو والمغفرة على تأخير العقاب عن الدنيا الى الآخرة ؟ والدليل على أن لفظ العفو مستعمل فى هذا المعنى : قوله تعالى فى قصة اليهود « ثم عفونا عنكم من بعد ذلك » (البقرة ٥٢) وليس المراد : اسقاط العذاب ، بل تأخيره الى الآخرة ٠ وكذلك قوله تعالى : « وما أصابكم من مصيبة ٠ فبما كسبت أيديكم ٠ ويعفو عن كثير » (الشورى ٣٠) أى أنه تعالى قد يعجل المصائب اما على جهة الابتلاء ، أو على جهة العقوبة المعجلة بسبب ذنوبكم ، ثم انــه تعــالى لايعجل العقوبة والابتلاء على كثير منها ٠ وكذلك قوله تعالى : « ومن آيــاته الجوار فى البحـــر » الى قوله : « أو يوبقهن بمــا كسـبوا ويعف عن كثير » (الشورى ٣٢ ــ ٣٤) أى أنه تعالى لو شاء اهلاكهم لأهلكهم ٠ الا أنه تعالى لايهلكهم على كثير من الذنوب ٠

والجواب : العفو أصله من عفــا أثره ، أى أزاله ٠ واذا كــان كذلك ، وجب أن يكون مسمى العفو هو الازالة ٠ ولهذا قال تعالى : « فمن عفى له من أخيه شىء » (البقرة ١٧٨) وليس المراد منه التأخير

---

(١١) عمن لايستحق العقاب : ب

الى وقت معلوم ، بل الازالة . وكذا قوله تعلى : « وان تعفو اقرب للتقوى » (البقرة ٢٣٧) ليس المراد منه : التأخير الى وقت معلوم ، بل المراد منه : هو الاسقاط المطلق .

وأيضا : الغريم اذا أخر المطالبة . لايقال : انه عفا عنه . ولو أسقط يقال : انه عفا عنه . فثبت : أن العفو لايمكن تفسيره بالتأخير .

الحجة الثالثة : الآيات الدالة على كونه تعالى رحمانا ورحيما . والاستدلال : ان رحمته اما أن تظهر بالنسبة الى المطيعين الذين هم أهل الثواب ، أو بالنسبة الى العصاة الذين هم اهل العقاب . والأول باطل . لأن رحمته اما أن تكون عبارة عن أنه أعطاهم الثواب الذى هو حقهم ، أو عبارة عن أنه يفضل عليهم بما هو أزيد من حقهم . والأول باطل : لأن أداء الواجب لايسمى رحمة . لأن من كان له على انسان مائة دينار ، فأخذها منه قهرا ، لايقال فى مثل هذا الاعطاء : انه رحمة .

والثانى باطل : لأن المكلف صار بما أخذ من الثواب الذى هو حقه ، كالمستغنى . وتلك الزيادة تسمى زيادة فى الانعام ، ولاتسمى - البتة - رحمة . ألا ترى أن السلطان اذا أعطى الوزير مملكة ، ثم ضم اليها مملكة أخرى ، لايقال لهذه الزيادة : انها رحمة ، بل يقال : زاد فى الانعام .

وأما القسم الثانى - وهو أن رحمته ظهرت بالنسبة الى أهل العقاب - فنقول : هذه الرحمة ، اما أن تكون عبارة عن ترك العقاب - الذى هو غير مستحق - أو عن ترك العقاب - الذى هو مستحق -

والأول باطل : والا لكان كل كافر وظالم رحيما . لأجل أنه ترك الظلم ، أو لأجل أنه ترك الزيادة على ذلك الظلم الذى فعله . ولما بطل هذا ، بقى أنه رحمن ورحيم . لأنه ترك العقاب المستحق . وذلك لايتحقق فى حق صاحب الصغيرة ولا فى حق صاحب الكبيرة بعد

التوبة ـ على قول الخصم ـ لأن عذابهما قبيح • فبقى أن رحمتـــه انما تظهر بالنسبة الى صاحب الكبيرة قبل التوبة • وهو المطلوب •

فان قيل : لم لايجوز أن يقال : ان رحمته انما تظهر لأن الخلق والتكليف والترزيق كلها تفضل ورحمة ، أو لأجل أنه تعالى يخفف عن عقاب صاحب الكبيرة ؟

قلنا : أما الأول فهو يفيد كونه رحيما فى الدنيا ، فأين رحمته فى الآخرة ؟ مع أن الأمة مجمعة على أن رحمته فى الآخرة أعظم من رحمته فى الدنيا •

وأما الثانى : فعند المعتزلة التخفيف عن العذاب المستحق غـــير جـــائز •

وايضا : هذا اشارة الى تفسير الرحمة بترك الزيادة فى التعذيب ولو كان الامر كذلك لكان أكثر الناس تعذيبا للخلق ، وايصالا للبـــلاء اليهم ، رحيما بهم ، حيث ترك الزيادة على ذلك القدر ، ومن المعلوم أنه باطل •

الحجة الرابعة : قوله تعالى : « ان الله لايغفر أن يشرك بـــه ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » (النساء ١١٦) ووجــه الاستدلال به : ان قوله تعالى : « لمن يشاء » لايجوز أن يتناول صاحب الصـــغيرة ، ولاصاحب الكبيرة بعد التوبة • فوجب أن يكون المراد منه : حمله على صاحب الكبيرة قبل التوبة •

انما قلنا : انه لايجوز حمله على صاحب الصغيرة ، ولا على صاحب الكبيرة بعد التوبة ، لوجوه :

أحدها : ان قوله تعالى : « ان الله لايغفر أن يشرك به » معنـاه : انه تعالى لايغفره تفضلا • لانا أجمعنا على أنه يغفر استحقاقا • فانه اذا تاب عن كفره ، وآمن • فانه تعالى يغفر له • واذا كان قـوله :

« ان الله لايغفر أن يشرك به » معناه : انه تعالى لايغفر له تفضلا ، لزم أن يكون قوله : « ويغفر مادون ذلك لمن يشاء » أى « ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » تفضلا ، حتى يكون النفى والاثبات متوجهين الى شئ واحد . الا ترى انه اذا قيل : فلان يتفضل بمائة دينار ويعطى العشرة لمن استحقها ، كان الكلام فاسدا ، اما لو قال لايتفضل بالمائة ولكن يتفضل بالعشرة ، كان منتظما . ولما كان غفران صاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة واجبا ، امتنع حمل الآية عليهما . فتعين حملها على صاحب الكبيرة قبل التوبة .

وثانيها : انه لو كان قوله تعالى : « ويغفر مادون ذلك لمن يشاء » معناه : أنه يغفر لمن يستحق المغفرة ، كالتائبين وأصحاب الصغائر . ثم يبق لتمييز الشرك عن غيره فائدة . لأنه تعالى يغفر مادون الشرك لمن لايستحق العقاب ، ولايغفر لمن يستحق العقاب . فكذلك يغفر الشرك لمن لايستحق العقاب ، ولايغفره لمن يستحق العقاب . فلا يبقى البتة لهذا التقسيم والتمييز فائدة .

وثالثها : ان غفران صحاب الكبيرة وصاحب الصغيرة بعد التوبة ، واجب والواجب لايجور تعليقه على المشيئة . لأن المعلق على المشيئة هو الذى ان شاء فعله وإن شاء تركه . والواجب هو الذى لابد من فعله شاء أم أبى . والمغفرة المذكورة فى الآية معلقة على المشيئة ، فلايجور أن يكون المراد منه : هو المغفرة للتائب وصاحب الصغيرة .

واعلم : أن هذه الوجوه بأسرها الزامات مبنية على قول المعتزلة : انه يجب الغفران للتائب ، وصاحب الصغيرة . ونحن لانقول بذلك .

ورابعها — وعليه الاعتماد — : ان قوله تعالى : « ويغفر ما دون ذلك » يفيد القطع بانه تعالى يغفر كل ماسوى الشرك . وذلك يندرج فيه الصغيرة والكبيرة بعد التوبة وقبلها . ثم قوله بعد ذلك : « لمن يشاء » يدل على انه تعالى يغفر كل هذه الاقسام لكن لا للكل بل للبعض . فثبت : أنه تعالى يغفر كل هذه الاقسام للبعض . وذلك هو المطلوب .

فان قيل : لانسلم أن المغفرة عبارة عن أن لايعذب العصـــاة فى الآخرة ، بيانه : أن المغفرة اسـقاط العـذاب ، والمفهوم من اســـقاط العذاب ، أعم من اسقاطه دائما ، أولا دائما ، واللفظ الموضوع بازاء القدر المشترك ، لا اشعار فيه لكل واحد من ذينك القيدين ، فاذن لفظ المغفرة لا دلالة فيه على كون الاسقاط دائما .

اذا ثبت هذا فنقول : لم لايجوز أن يكون المراد : ان الله تعالى لايؤخر عقوبة الشرك عن الدنيا ، لكن يؤخر عقوبة ما دون الشرك عن الدنيا فى حق من يشاء ؟

لايقال : كيف يصح هذا التأويل ، ونحن لانشاهد البتة اليـــوم مزية للكفار فى عذاب الدنيا على المؤمنين ؟

لانا نقول : تقدير الآية : ان الله تعالى لايؤخر عقاب الشرك فى الدنيا لمن يشاء ، ويؤخر عقاب مادون الشرك فى الدنيا لمن يشاء ، فحصل بذلك تخويف كلا الفريقين ، لان الكفار والفساق يخافون أن يعجـل (١٢) عقابهم فى الدنيا ، وان كـان لايفعل ذلك بكثير منهم ، سلمنا : أن الغفران عبارة عن الاسقاط بالكلية ، فلم قلتم : انه لايمكن حمله على مغفرة التائب ومغفرة صاحب الصغيرة ؟

أما الوجوه الثلاثة الاول : فهى مبنية على أصول المعتزلة ، وأنتم لاتقولون بها .

وأما الوجه الرابع : فلا نسلم أن قوله « مادون ذلك » يفيد العموم والدليل عليه : أنه يصـــح ادخال لفظى الكل والبعض عليه على البدل ، مثل أن يقال : ويغفر بعض مادون ذلك ، ويغفر كل مادون ذلك (١٣) وذلك يدل على ان هذه الصيغة لاتفيد العموم ، والا لكان الأول نقضا ، والثانى تكريرا (١٤) .

---

(١٢) يجعل : ا ـ يعجل : ب

(١٣) ويغفر كل ما دون ذلك ويغفر بعض : ب

(١٤) لكان الأول تكرير والثانى نقضا : ب

سلمنا : أنه للعموم ولكنا نخصصه بصاحب الصغيرة والتائب . لان الآيات الواردة فى الوعيد كل واحد منها مختص بنوع واحد من الكبائر ، مثل القتل والزنى والربا . وهذه الآية متناولة لجميع المعاصى ، والخاص مقدم على العام . فثبت أن الوعيد يجب أن يكون متقدما على هذه الآية .

والجواب عن السؤال الاول : انه لو كان المراد ما ذكرتم ، لزم ان يكون عقاب المشركين فى الدنيا اكثر من عقاب غيرهم ، وإلا لم يبق للآية فى التقسيم والتفصيل فائدة . ومعلوم أنه ليس كذلك ، بدليل : الاستقراء والمشاهدة .

قوله : « لم قلتم بان قوله « مادون ذلك » يفيد العموم » .

قلنا : لأن قوله : « ما دون ذلك » يفيد الاشارة الى الماهية الموصوفة بأنها دون الشرك . وهذه الماهية من حيث هى : ماهية واحدة نوعية . وقد حكم بأنه يغفرها ففى كل صورة تتحقق فيها هذه الماهية ، وجب تحقق الغفران . فثبت : أنه للعموم . وأيضا : يصح استثناء كل واحد من المعاصى عنها عند الوعيدية ، وصحة الاستثناء يدل على العموم .

وأيضا : فلأنه لو كان المراد بعض الانواع ، مع أنه لم يحصل مايدل على ذلك المعنى ، صارت الآية مجملة ، والأصل عدم الاجمال .

قوله : « آيات الوعيد أخص » قلنا : لكن هذه الآية أخص منها ، لأنها تفيد العفو فى حق البعض دون البعض ، وآيات الوعيد تفيد حصول الوعيد فى حق كل من فعل ذلك الفعل . وأيضا : قد بينا أن عند التعارض بين الوعد والوعيد ، وجب أن يكون جانب العفو والوعد راجحا . والله أعلم .

الحجة الخامسة : أن يتمسك بالدلائل التى تمسك بها « مقاتل » فى قطع العفو ، فان عارضوا بآيات الوعيد ، قلنا : الترجيح ما تقدم ولما كانت تلك الترجيحات ظنية ، لاجرم رجونا العفو ، وما قطعنا به .

الحجة السادسة : انا سنفيم الدلالة ان شاء الله تعالى على أن تأثير شفاعة محمد صلى الله عليه وآله وسلم فى اسقاط العقاب . وذلك يدل على قولنا فى هذه المسألة .

الحجة السابعة : قوله تعالى : « ان الله يغفر الذنوب جميعا » (الزمر ٥٣) .

فان قيل : هذه الآية ان دلت . فانما تدل على القطع بالمغفرة لكل العصاة ، وأنتم لاتقولون بهذا المذهب . فما تدل عليه الآية لاتقولون به ، وما تقولون به لاتدل الآية عليه . سلمنا ذلك ، لكن المراد : أنه تعالى يغفر جميع الذنوب مع التوبة . وحمل الآية على هذا المعنى أولى لوجهين :

الأول : انا اذا حملناها على هذا الوجه فقد حملناها على جميع الذنوب – على ماهو ظاهر الآية – وان حملناها على ماذكرتم لايمكن حمله على ظاهر الآية . لأنه تعالى لايغفر جميع الذنوب من غير توبة . فان الكفر ذنب . والله لايغفره الا مع التوبة .

الثانى : انه تعالى ذكر عقيب هذه الآية ، قوله تعالى : « وأنيبوا الى ربكم وأسلموا له من قبل أن يأتيكم العذاب » (الزمر ٥٤ الآية ، والانابة هى التوبة .

والجواب عن الأول : ان قوله : « يغفر الذنوب جميعا » وعد منه تعالى بأنه سيفعل ذلك فى المستقبل . ونحن نقطع بذلك . فانا قاطعون بأنه تعالى سيخرج كل المؤمنين من النار لا محالة ، فيكون هذا قطعا لحصول الغفران لامحالة . وبهذا الطريق يظهر أنه لا حاجة فى اجراء الآية على ظاهرها الى اضمار قبل التوبة . والله أعلم .

المسألة السادسة والثلاثون

في

أن وعيد الفساق منقطع

مذهبنا : أنه تعالى وان عذب الفساق من اهل الصلاة ، الا انه لايتركهم فى النار دائما مؤبدا بل يخرجهم الى الجنة .

وقالت المعتزلة : ان الفاسق يبقى فى النار دائما .

والمعتمد لنا فى هذه المسألة : ان هـذا الفاسق اما أن لايكون مستحقا للعقاب ، أو يكون مستحقا للعقاب ، لكنه مع ذلك ايضا مستحق للثواب . ومتى كان الأمر كذلك ، وجب أن يكون العقاب منقطعا .

بيان المقدمة الأولى : ان هذا الفاسق قبل أن صدر عنه هـذا الفسق ، كان من أهل الثواب ، بحكم ايمانه وسائر طاعاته . أما عندنا فبحكم الوعد ، وأما عند الخصم فبحكم الاستحقاق . واذا صدر عنه الفسق بعد ذلك فاما أن يصير بسبب ذلك الفسق مستحقا للعقاب أو لايصير كذلك . فان لم يصر مستحقا للعقاب ، فنقول : كان هـذا الانسان على هذا التقدير مستحقا للثواب ، ولم يصر بسبب هذا الفعل مستحقا للعقاب ، فوجب أن لايعاقب ، فضلا عن أن يكون عقابه دائما .

وأما ان قلنا : انه صار بفسقه مستحقا للعقاب . فنقول : استحقاق العقاب لايزيل ما كان ثابتا له من استحقاق الثواب . واذا كان كذلك ، وجب أن لايكون عذابه دائما .

وانما قلنا : ان العقاب الطارىء لايزيل الثواب المتقدم . لأنه لو أزاله لكان اما أن يقال الموازنة معتبرة أو غير معتبرة . وأعنى بالموازنة : أن يقال : كان الثواب عشرة أجزاء ، والعقاب الطارىء

خمسة أجزاء . فسقط الخمسة بالخمسة ، ويبقى له من الثواب خمسة خالية عن المعارض . وأما عدم الموازنة فهو أن الطارىء يسقط السابق بقدره ، ولايسقط الطارىء البتة ، بل يبقى بحاله . والقول بالموازنة مذهب « أبى هاشم » والقول بعدم الموازنة مذهب « أبى على » .

فنقول : القول بالموازنة باطل . ويدل عليه وجوه :

الأول : ان ثبوت السابق اما أن يمنع الطارىء من الدخول فى الوجود ، أو لايمنعه . فان منعه لم يدخل الطارىء فى الوجود ، واذا لم يوجد الطارىء ، بقى السابق كما كان . وهذا يمنع من الاحباط .

وأما ان قلنا : ان السابق لم يمنع الطارىء من الدخول فى الوجود ، بل دخل فى الوجود . فهذا الطارىء اما أن يؤثر فى عدم السابق ، أو لايؤثر فيه . فان أثر فيه صار الطارىء غالبا والسابق مغلوبا ، وعند صيرورة السابق مغلوبا امتنع أن يعود غالبا ، وامتنع أن يؤثر فى اعدام الطارىء . فلم تكن الموازنة حاصلة . وان قلنا بأن الطارىء بعد دخوله فى الوجود ، لم يؤثر فى اعدام السابق . فعلى هذا فقد وجد الطارىء مع السابق ، واجتمعا فى الوجود . وعلى هذا التقدير ، لم يحصل بينهما منافاة أصلا . واذا كان كذلك ، امتنع أن يكون حدهما مؤثرا فى عدم الآخر ، وفى زواله . فثبت بهذا البرهان القوى : فساد القول بالموازنة .

الوجه الثانى فى بطلانه : هو أنه لو كان كل واحد من السابق والطارىء ، مؤثرا فى عدم الآخر ، لكان تأثير كل واحد منهما فى الآخر ، اما أن يكون معا ، أو على التعاقب . والقسمان باطلان ، فبطل القول بكون كل واحد منهما مؤثرا فى عدم الآخر .

وانما قلنا : انه يمتنع حصول ذلك معا ، لأن المؤثر فى عدم كل واحد منهما وجود الآخر ، فلو حصل العدمان معا ، لحصل الوجودان معا ، حال حصول العدمين . لأن العلة واجبة الحصول عند حصول المعلول ، فيلزم كونهما موجودين حال كونها معدومين . وهو محال .

وانما قلنا : أنه يمتنع حصول ذلك على التعاقب لا معا ، لانـه يقتضى أن يعود المغلوب بعد صيرورته مغلوبا : غالبا . وذلك محال .

الوجه الثالث : وهو أن شرط طريان احد الضـدين : زوال الضـد الأول ، فلو كان زوال الضد الأول معللا بطريان الضد الثانى ، لزم توقف كل واحد منهما على الآخر . وهو محال .

فهذه الوجوه الثلاثة : دالة على المنع من صحة الموازنة .

واما القول الثانى ـ وهو قول ابى على ، وهـــو اثبات القول بالاحباط مع القول بعدم الموازنة ـ فهذا أيضا باطل لوجهين :

الأول : ان هذا يقتضى أن من عبد الله تعالى من أول عمره الى آخره باعظم الطاعات ، ثم شرب جرعة خمر ، أن يكون حاله وحال من لم يعبد الله قط على السوية . لأن عقاب شرب هذه الجرعة ، أبطل ثواب جميع تلك الطاعات ، ولم يسقط البتة من عقاب هذا الشرب شىء . ومعلوم أن ذلك باطل فى بداهة العقول .

والثانى : قوله تعـــالى : « فمن يعمل مثقـال ذرة خيرايره » (الزلزلة ٧) فاذا كان عقاب الفسق أحبط ثواب الطاعات المتقدمة ، ولم يحبط بسبب ثواب تلك الطاعات شىء من عقاب هذه المعصية ، فقد ضاعت تلك الخيرات بالكلية . وذلك يناقض قوله تعالى : « فمن يعمل مثقال ذرة خيرايره » فثبت : أنه لو صح القول بالاحباط ، لكان اما مع الموازنة أولا مع الموازنة . وثبت فساد القسمين ، فوجب القول بفساد الاحباط أيضا .

ومما يـدل أيضا على فسـاد الاحباط : انـه اذا كان مسـتحقا لعشرين جزءا من الثواب ، ثم أتى بمعصية استحق بها عشرة أجزاء من العقاب . فلو قلنا : بأن هذا الطارىء يحبط السابق ، لكان اما ان تحبط هذه العشرة الطارئة تلك العشرين المتقدمة ـ وهذا قول باطل بالاجماع ، لأنه يكون ظلما ـ واما أن تكون العشرة الطارئة تحبط من العشرين

المتقدم عشرة فقط ـ وهذا هو مذهب القائلين بالاحباط ـ ونقول : هذا محال ، لأن نسبة هذه العشرة الطارئة الى كل واحـد من العشرتين السابقتين على السوية . فاذا اقتضت هذه العشرة الطارئة ازالة احدى العشرتين السابقتين ، دون العشرة الأخرى ، لكان هذا ترجيحا لأحد طرفى الممكن المساوى على الآخر من غير مرجح . وهو محال . ولما بطل هذا القسم ، لم يبق الا أن يقال : هذه العشرة الطارئة تؤثر فى ازالة كل واحدة من العشرتين المتقدمتين ـ وذلك هو القسم الأول . وقد أبطلناه ـ أو لاتؤثر فى ازالة شىء مما وجد قبل ذلك ؟ ـ وهذا يمنع من القول بالاحباط . وهـــو المطلوب ـ فثبت بمجموع ما ذكرنا : أن الفسق الطارىء لايزيل الثواب المتقدم .

اذا ثبت هذا ففنقول : ثبت أن المؤمن اذا أتى بالفسق . فهـــو اما أن لايستحق على فسقه عقابا ، أو أن يستحق عليه عقابا . لكن هذا الاستحقاق لايزيل ما كان ثابتا قبل ذلك من استحقاق الثواب . واذا ثبت هذا وجب ايصال هذا الثواب والعقاب اليه . فاما أ نيوصل اليه ثواب ايمانه فى الجنة ، ثم ينقل الى النار وهو باطل بالاجماع . واما أن يوصل عقاب فسقه اليه فى النار ، ثم ينقل الى الجنة . وذلك هـو المطلوب .

أما المعتزلة فقد احتجوا على الخلود بوجوه :

الشبهة الأولى : ان الفاسق بفسقه يستحق العقاب . واستحقاق العقاب يبطل ما كان ثابتا قبل ذلك من استحقاق الثواب . وذلك لأن العقاب مضرة خالصة دائمة ، والثواب منفعة خالصة دائمة . والجمع بينهما محال . فكان الجمع بين استحقاقيهما محالا . واذا ثبت استحقاق العقاب ، وجب أن يزول استحقاق الثواب . وهذا هو العمدة الكبـرى لهم فى اثبات القول بالاحباط .

اذا ثبت هذا فنقول : لو نقل الفاسق من النار الى الجنة ، لكان دخول الجنة . اما أن يكون بالاستحقاق ، أو بالتفضل . والأول باطل .

لما بينا أن هذا الاستحقاق غير حاصل . والثانى أيضا باطل . لأن الجنة دار الثواب ، لا دار التفضل . والدليل عليه : قوله تعالى : « قد أفلح المؤمنون ، الذين هم فى صلاتهم خاشعون » الى قوله : « أولئك هم الوارثون . الذين يرثون الفردوس » (المؤمنون ١ ـ ١١)

الشبهة الثانية : تمسكوا بالآيات المشتملة على لفظ الخلود فى وعيد الفساق . كقوله تعالى : « ومن يقتل مؤمنا متعمدا ، فجزاؤه جهنم خالدا فيها » (النساء ٩٣) قالوا : الخلود هو الدوام . واحتجوا عليه بوجوه :

أحدها : قوله تعالى : « وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد ، أفأن مت فهم الخالدون » ؟ (الأنبياء ٣٤) ولا شك فى أن من كان قبله ، قد جعل الله لهم لبثا طويلا فى الدنيا . فلو كان الخلود عبارة عن اللبث الطويل فقط ، لم يكن لهذه الآية معنى .

وثانيها : انه يصح تأكيده بلفظ التأبيد . قال تعالى : « خالدين فيها أبدا » (البينة ٨) ونص أهل اللغة على أن قوله « أبدا » تأكيد لمعنى الخلود . فلولا أن لفظ الخلود يفيد الدوام ، والا لم يصح تأكيده بما يفيد الدوام .

وثالثها : انه يصح أن يستثنى من الخلود ، أى مقدار ، أريد . فيقال : أنتم خلدون الا كذا وكذا . والدليل عليه : قوله : « خالدين فيها ما دامت السموات والأرض . الا ما شاء ربك » (هود ١٠٨)

الشبهة الثالثة : قوله تعالى فى صفة الفجار : « وما هم عنها بغائبين » (الانفطار ١٦) ولو خرجوا من النار ، لصاروا عنها غائبين

والجواب عن الشبهة الأولى : من وجوه :

الأول : انها مبنية على أن المطيع يستحق بطاعته ثوابا ، والمذنب يستحق بذنبه عقابا . ونحن لانقول بذلك ، فانا لانوجب على الله شيئا .

والثانى : انا سلمنا ذلك . لكن لانسلم أن من صفة الثواب والعقاب ، أن تكون خالصة دائمة .

لايقال : الدليل عليه : ان الموجب للثواب والعقاب ، هو الموجب بعينه للمدح والذم . لكن المدح والذم يثبتان مع (١) الدوام . فاذا كان الموجب لهما شيئا واحدا . وكان هذا الموجب أوجب أحد أثريه دائما ، وجب أن يوجب الأثر الثانى دائما .

لأنا نقول : لانسلم أن الفعل يوجب المدح والذم دائما . والدليل عليه : أن العبد اذا أتى بجرم واحد ، فالسيد اذا لامه يوما وشهرا وسنة . وهكذا الى آخر عمره ، ينسبه جميع العقلاء الى السفه والجنون . ويقال له : قد لمته مدة فالى متى ؟ وأيضا : فلم قلتم : انه لما كان ايجابه لأحد المعلولين على سبيل الدوام ، وجب أن يكون ايجابه للمعلول الآخر كذلك ؟ وما الدليل عليه ؟ وأيضا . فالقول بكون ذلك الفعل موجبا للمدح والذم والثواب والعقاب : محال . لأن ذلك الفعل قد انعدم وانقضى وصار بعد عدمه نفيا محضا . فكيف يعقل كونه موجبا ؟

الثالث : سلمنا ما ذكرتم من صفات الثواب والعقاب ، لكن لما حصل المقتضى لكل واحد من الاستحقاقين ، كان ترجيح جانب الثواب أولى . للترجيحات التى ذكرنا .

الرابع : سلمنا أن هذا الفاسق لايدخل الجنة باستحقاقه ، فلم لايدخلها بفضل الله تعالى ؟ والآيات التى تمسكوا بها معارضة بقوله تعالى فى صفة أهل الجنة : « وقالوا : الحمد لله الذى أذهب عنا الحزن » الى قوله : « الذى أحلنا دار المقامة من فضله » (فاطر ٣٤ ـ ٣٥)

والجواب عن الشبهة الثانية : انا لانسلم أن الخلود هو المكث الدائم ، بل هو عبارة عن المكث الطويل . والدليل عليه : انه يقال :

---

(١) مبنيان على الدوام : ب

ان فلانا حبس حبسا مخلدا ، ويقال : هذا وقف مخلد ، وليس المراد منه الا طول المكث . ومما يحقق ما قلنا : ان لفظ الخلود لايدل على الدوام قطعا ، بل ظنا ، اذ لو دل عليه قطعا ، لامتنع افتقاره الى التأكيد بلفظ التأبيد . وحيث أجمعوا على حسن ذلك ، علمنا أن دلالة لفظ الخلود على الدوام ، ليست قطعية . وهذه المسألة قطعية ، فلم يصح (٢) أن يستدل بهذا اللفظ فى هذه المسألة .

والجواب عن الشبهة الثالثة : من وجوه :

الأول : ان قوله تعالى : « وماهم عنها بغائبين » عائد الى « الفجار » ولفظ « الفجار » يفيد الاستغراق . فيحتمل أن يكون المعنى : ان جملة الفجار لايغيبون . فان الكفار لايخرجون من النار . واذا لم يخرجوا عن النار ، مع أنهم داخلون تحت لفظ « الفجار » لم يصدق على مجموع « الفجار » أنهم غائبون عن النار . وعلى هذا التقدير ، نقول بموجب الآية .

والثانى : ان قوله : « ان الأبرار لفى نعيم ، وان الفجار لفى جحيم » يقتضى كون « الأبرار » فى الحال فى النعيم ، وكون « الفجار » فى الحال فى الجحيم . ومعلوم أنه ليس الأمر كذلك ، فلابد من التأويل . ونحن نحمل ذلك على الاستحقاق . واذا ثبت هذا ، فقوله : « وما هم عنها بغائبين » محمول على أنهم لايغيبون عن هذا الاستحقاق . وعلى هذا التقدير نحن نقول بموجبه . الا أنه تعالى يعفو عنهم بفضله ويخرجهم بكرمه ورحمته .

الثالث : ان لفظ الفجار لايتناول الا من كان كاملا فى فجوره . وذلك هو الكافر . ويدل على ذلك : قوله تعالى : « ووجوه يومئذ عليها غبرة ، ترهقها قترة ، أولئك هم الكفرة الفجرة » (عبس ٤٠ ـ ٤٢) أقصى ما فى الباب أن يقال : هذا تمسك بعموم لفظ الفجار . الا أنا

---

(٢) فلم لا يصح : ب

نقول : هذه القرينة التى ذكرناها تصلح مخصصة لهذا العموم ، أو نقول : يجب حمل لفظ الفجار على الكفارا ، توفيقا بين هذه الآية وبين سائر الآيات ومنها : قوله تعالى : « انا قد أوحى الينا : أن العذاب على من كذب وتولى » (طه ٤٨) ومنها : قوله تعالى : « ان الخزى اليوم والسوء على الكافرين » (النحل ٢٧) ومنها : قوله تعالى : « كلما ألقى فيها فوج ، سألهم خزنتها : ألم يأتكم نذير ؟ قالوا : بلى . قد جاءنا نذير فكذبنا . وقلنا : ما نزل الله من شىء . ان أنتم الا فى ضلال كبير » (الملك ٨ — ٩) وهذا يقتضى بصريحه : أن كل من دخل النار ، فانه يكون مكذبا لأنبياء الله ، فيجب أن من لم يكن مكذبا ، لايدخل النار .

وهذا تمام القول فى هذه المسألة . وقد بلغ مذهبنا فى الظهور مبلغا عظيما . اللهم اجعلنا من أهل عفوك وفضلك ومغفرتك واحسانك ، وافعل بنا ما أنت أهله ، ولا تفعل بنا ما نحن أهله . ياذا المن والكرم ، وياذا الجلال والاكرام والجود والانعام .

المسألة السابعة والثلاثون

في
شفاعة نبينا محمد
صلى الله عليه وسلم

اتفقت الأمة على اثبات هذه الشفاعة • الا ان المعتزلة قالوا بتاثيرها في ايصال ازدياد النعيم الى أهل الثواب • وأصحابنا قالوا • ذلك حق • ولكن من جملة تأثيراتها اسقاط العقاب عن أهل العقاب •

لنـا : وجـوه :

الحجة الأولى : انـه تعالى أمر محمدا عليه السـلام بالاسـتغفار للمذنبين • فقال تعالى : « واستغفر لذنبك ، وللمؤمنين والمؤمنات » (محمد ١٩) والفاسق مؤمن • بدليل قوله تعالى : « وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا ، فاصلحوا بينهما • فان بغت احداهما على الأخرى • فقاتلوا التى تبغى » (الحجرات ٩) فسماه مؤمنا حال كونه باغيا •

وقال : « يا أيها الذين آمنوا : كتب عليكم القصاص في القتلى » (البقرة ١٧٨) سماه مؤمنا حال قتل النفس بغير الحق •

فثبت بهذا : أن الله تعالى أمر محمدا عليه السلام بأن يستغفر للفاسق • فذا طلب محمد عليه السلام المغفرة للفاسق ، فلابد أن يريـد أن لايرده الله عن مطلوبه ، بل يقبل شـفاعته • واذا ثبت أن محمدا عليه السلام يريد ذلك ، وجب أن يقبل الله ذلك لقوله : « ولسوف يعطيك ربك فترضى « (الضحى ٥) ويلزم من مجموع ذلك : أن الله تعالى يقبل شفاعة محمد عليه السلام في حق الفساق •

الحجة الثانية : قوله تعالى : « يـوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا ، ونسوق المجرمين الى جهنم وردا ، لايملكون الشفاعة ، الا من

اتخذ عند الرحمن عهدا » (مريم ٨٥ ـ ٨٧) فنقول : الذى فى ظاهر الآية : أن المجرمين لايملكون الشفاعة لغيرهم ، أو أن غيرهم لايملكون الشفاعة لهم ، لأن المصدر كما يحسن اضافته الى الفاعل ، يحسن أيضا اضافته الى المفعول . الا أنا نقول : حمل الآية على الوجه الأول غير جائز . لأن حملها عليه يجرى مجرى ايضاح الواضحات . فان كل أحد يعلم أن المجرمين الذين يساقون الى جهنم ، لايملكون الشفعة لغيرهم . ولما بطل هذا ، ثبت وجوب حمل الآية على الوجه الثانى .

اذا ثبت هذا ، فنقول : الآية دالة على حصول الشفاعة لأهل الكبائر . لأنه تعالى قال : « الا من اتخذ عند الرحمن عهدا » والتقدير : أن المجرمين لايملكون أن يشفع لهم غيرهم ، الا اذا كانوا قد اتخذوا عند الرحمن عهدا . وهذا يقتضى أن كل من اتخذ عند الرحمن عهدا ، دخل تحت هذه الآية وصاحب الكبيرة اتخذ عند الرحمن عهد الايمان والتوحيد . فوجب دخوله تحت هذه الآية . ولهذا يروى عن ابن عباس رضى الله عنه أنه قال : « ذلك العهد عهد لا اله الا الله » .

أقصى ما فى الباب : أن يقال : اليهودى اتخذ عند الرحمن عهدا . وهو الايمان بالله . فوجب دخوله تحت الآية . لكنا نقول : العام بعد التخصيص ، يبقى حجة فيما عداه .

الحجة الثالثة : قوله تعالى فى حق الملائكة : « ولايشفعون الا لمن ارتضى » (الأنبياء ٢٨) وصاحب الكبيرة مرتضى عند الله ، لأنه مرتضى عند الله بحسب ايمانه . ومتى صدق عليه أنه مرتضى فى الصفة الفلانية ، صدق عليه أنه مرتضى . لأنه متى صدق المركب ، فقد صدق المفرد . واذا كان كذلك ، وجب أن يدخل تحت قوله : « الا لمن ارتضى » والاستثناء من النفى اثبات . فوجب ثبوت الشفاعة له .

فان قيل : الكلام على هذا الاستدلال من وجهين :

الأول : أن الفاسق ليس بمرتضى ، فوجب أن لايكون أهلا لشفاعة الملائكة له . انما قلنا : انه ليس بمرتضى ، لأنه ليس بمرتضى بحسب

فسقه . ومتى صدق عليه أنه ليس بمرتضى بحسب فسقه ، صدق عليه أنه ليس بمرتضى بعين ماذكرتم ، وحينئذ يكون داخلا تحت النفى .

الثانى : انا نحمل الآية على أن المراد « لايشفعون الا لمن ارتضى » الله شفاعته ، بدليل قوله تعالى : « من ذا الذى يشفع عنده الا باذنه » (البقرة ٢٢٥) وقوله تعالى : « لايسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون » (الأنبياء ٢٧) فلم (١) قلتم : ان الله ارتضى شفاعة بالفاسقين وهذا (٢) أول المسألة .

والجواب عن الأول : انه ثبت فى العلوم العقلية : أن المهملتين لايتناقضان . كقوله زيد عالم . وزيد ليس بعالم . لايتناقضان . لاحتمل أن يكون المراد عالما بالفقه ، وغير عالم بالكلام . فكذا قولنا : الفاسق مرتضى والفاسق ليس بمرتضى . لايتناقضان . لأنه مرتضى بحسب ايمانه غير مرتضى بحسب فسقه .

اذا ثبت هذا فنقول : لاشك أن الفاسق مرتضى بحسب ايمانه ، وثبت أنه متى صدق أنه مرتضى بحسب ايمانه ، وجب أن يصدق عليه أنه مرتضى . والمستثنى هو هذا القدر وكل من صدق عليه هذا القدر ، وجب أن يكون داخلا فى الاستثناء وخارجا من المستثنى منه . ويلزم من هذا ، أن يقال : الفاسق من أهل الشفاعة .

والجواب عن الثانى : ان كون الشافع مأذونا لأن يشفع لأحد الشخصين دون الآخر ، لابد ان يكون لامتياز ذلك الشخص عن الشخص الثانى ، بصفة مرضية وأفعال حسنة مقبولة . فيكون الأصل والعمدة فى الباب انما هو صدور الأفعال المرضية عن المشفوع له . وحمل اللفظ على المعنى الأصلى ، أولى من حمله على المعنى العرفى المعتبر على سبيل التبع . واذا كان كذلك ، كان قوله : « ولايشفعون الا لمن ارتضى » معناه :

---

(١) فان : أ

(٢) فهذا : أ

ولايشفعون (٣) الا لمن ارتضى الله منه فعلا ، والفاسق قد ارتضى الله منه فعلا ، وهو الايمان . فكان داخلا تحت هذا الاستثناء .

الحجة الرابعة : قوله تعالى : « فما تنفعهم شفاعة الشافعين » (المدثر ٤٨) ذكر ذلك فى معرض التهديد للكفار ، فلو كان حال المسلم كذلك ، لم يبق فى هذا التهديد فرق بين المؤمن والكافر ، فكان تخصيص الكافر عبثا .

الحجة الخامسة : قوله عليه السلام : « شفاعتى لأهل الكبائر من أمتى »

* * *

وأما المعتزلة فانهم احتجوا على قولهم بوجوه :

الحجة الأولى : قوله تعالى : « واتقوا يوما لاتجزى نفس عن نفس شيئا » (البقرة ٤٨) والاستدلال بهذه الآية من ثلاثة أوجه :

أحدها : انه لو أثرت الشفاعة فى اسقاط العقاب ، لكانت قد اجزت نفس عن نفس شيئا .

وثانيها : قوله تعالى : « ولا يقبل منها شفاعة » (البقرة ٤٨) وهذا نكرة فى معرض النفى ، فتفيد العموم .

وثالثها : قوله تعالى : « ولاهم ينصرون » (البقرة ٤٨) والشفاعة نصرة .

لايقال : هذه الآية نازلة فى اليهود .

وأيضا : فهذه الآية تنفى مطلق الشفاعة . والمعتزلة يقرون باثبات هذه الشفاعة فى باب زيادة المنافع .

لأنا نجيب عن الأول : بأن المذهب الصحيح : أن العبرة بعموم اللفظ لابخصوص السبب .

وعن الثانى من وجهين :

---

(٣) يستغفرون : ب

الأول : ان الآية ، هب انها صارت مخصوصة ، الا أن خصوصها في زيادة الحسنات ، فتبقى حجة فيما عداها ٠

والثاني : ان المقصود من هذه الآية : التخويف ، والتخويف انما يحصل بعدم اسقاط العقاب لابعدم زيادة الحسنات ٠ وهذا يدل على أن هذه الآية مختصة بأن الشفاعات لاتأثير لها يوم القيامة ، في اسقاط العقوبات ٠

الحجة الثانية : قوله تعالى : « ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع » (غافر ١٨) والظالم من يفعل الظلم ، فيدخل تحته الكافر والفاسق ٠

لايقال : هذا ينفي كون الشفيع مطاعا ٠ ولا ينفي كونه مقبول القول ٠

لأنا نقول : الجواب عنه من وجهين :

الأول : ان كل عاقل يعلم أنه ليس في الوجود أحد يطيعه الله تعالى ، فلا يكون في حمل الآية على ما ذكرتم فائدة ٠

الثاني : ان الشفيع دون المشفوع اليه ، لأنه لو كان فوقه يسمى آمرا وحاكما ٠ ولايسمى شفيعا ٠ فلفظ الشفيع أفاد كونه دون الله تعالى ، فلم يمكن حمل قوله « يطاع » على من فوقه ٠ فكان المراد : أنه ليس لهم شفيع يجاب ٠

الحجة الثالثة : قوله تعالى : « من قبل أن يأتي يوم ، لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة » (البقرة ٢٥٤) ظاهر هذه الآية ينفي جميع الشفاعات ٠

الحجة الرابعة : قوله تعالى : « وما للظالمين من أنصار » (البقرة ٢٧٠) والشفيع لاشك أنه من الأنصار ٠

الحجة الخامسة : قوله تعالى في صفة الفساق : « وان الفجار لفي جحيم ، يصلونها يوم الدين ، وما هم عنها بغائبين »

(الانفطار ١٤ - ١٦) ولو كانت الشفاعة مقبولة فى حق العصاة اما فى اسقاط العقاب أو فى الاخراج من النار بعد الدخول فيها ، لكان قوله : « وماهم عنها بغائبين » خلفا .

الحجة السادسة : قوله تعالى : « ولايشفعون الا لمن ارتضى » (الأنبياء ٢٨) والفاسق ليس بمرتضى ، فوجب نفى الشفاعة عنه .

الحجة السابعة : قوله تعالى : « الذين يحملون العرش ومن حوله ، يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به » الى قوله : « واتبعوا سبيلك » (غافر ٧) ولو كانت الشفاعة حاصلة للفاسق قبل التوبة ، لكان التقييد بقيد التوبة فى قوله : « فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك » عبثا .

الحجة الثامنة : أجمعت الأمة على أنهم يقولون : « اللهم اجعلنا من أهل شفاعة محمد صلى الله عليه وآله وسلم » . ولو لم تحصل أهلية الشفاعة الا لأهل الكبائر ، لكان معنى هذا السؤال : اللهم اجعلنا من أهل الكبائر ومن الفساق . ومعلوم أن ذلك باطل .

والجواب عن جملة هذه الشبهات : بحرف واحد : وهو ان دلائلكم فى نفى الشفاعة ، لابد أن تكون عامة فى الأشخاص والأوقات . والا لم يدخل محل الخلاف فيها . ودلائلنا فى اثبات الشفاعة لابد أن تكون خاصة فى الأشخاص والأوقات ، لأنا لا نثبت الشفاعة فى حق كل الأشخاص ، ولا نثبتها أيضا فى جميع الأوقات . فثبت : أنه لابد أن تكون دلائلنا خاصة ، ودلائلكم عامة . والخاص مقدم على العام ، فكان الترجيح من جانبنا . وأما الأجوبة المفصلة فمذكورة فى « التفسير الكبير »

المسألة الثامنة والثلاثون

في

أن التمسك بالدلائل اللفظية
هل يفيد اليقين أم لا ؟

وقبل الخوض فى هذا المطلب ، يجب أن يعلم : أن الدليل اما ان يكون عقليا بجميع مقدماته ، او نقليا بجميع مقدماته ، أو يكون مركبا من القسمين .

أما (القسم الأول ــ وهو) ان كان عقليا بجميع مقدماته . فان كانت جميع مقدماته يقينية ، كانت النتيجة أيضا يقنية . اذ اللازم عن المقدمات الحقة لزوما حقا ، لابد أن يكون حقا . وأما ان كانت المقدمات باسرها ظنية ، أو كان بعضها يقينيا ، وبعضها ظنيا ، كانت النتيجة لامحالة ظنية لأن الفرع لايكون أقوى من الأصل فاذا كان الأصل بكليته أو ببعض أجزائه ظنيا ، كان الفرع أولى بان يكون كذلك .

وأما القسم الثانى ــ وهو الدليل الذى يكون نقليا بجميع مقدماته ــ فهذا محال . لأن الاستدلال بالكتاب والسنة موقوف على العلم بصدق الرسول . وهذا العلم لايستفاد من الدلائل النقلية . والا وقع الدور ، بل هو مستفاد من الدلائل العقلية . ولاشك أن هذه المقدمة أحد الأجزاء المعتبرة فى صحة ذلك الدليل النقلى فثبت : أن الدليل الذى يكون نقليا بجميع مقدماته محال باطل .

وأما القسم الثالث ــ وهو الدليل الذى يكون بعض مقدماته عقليا وبعضها نقليا ــ فهذا أكثر .

اذا عرفت هذه المقدمة ، فنقول : اختلف العقلاء فى أن التمسك بالدلائل النقلية ، هل يفيد اليقين أم لا ؟ قال قوم : انه لايفيد اليقين

البتة . وذلك لأن التمسك بالدلائل النقلية موقوف على مقدمات عشر ، كل واحدة منها ظنى ، والموقوف على الظنى أولى بأن يكون ظنيا .

أما المقدمة الأولى : فهى أن التمسك بالدلائل اللفظية موقوف على معرفة اللغات . واللغات منقولة برواية الآحاد لا بالتواتر . فان رواة اللغات جمع معينون من الأدباء ، كـ « الخليل » و « الأصمعى » وغيرهما . ولاشك أنهم ما كانوا معصومين . ومثل هذه الرواية لايفيد الا الظن .

والمقدمة الثانية : ان التمسك بالدلائل النقلية ، موقوف على صحة النحو ، لأن باختلاف الاعرابات تختلف المعانى . والنحو منقسم الى اصول ثبتت بالرواية ، والى فروع تثبت بالأقيسة . أما الأصول المثبتة بالروايات فهى منقولة برواية الآحاد (وروايات الآحاد) لاتفيد الا الظن .

وأيضا : فالبصريون والكوفيون يكذب بعضهم بعضا ، ويطعن بعضهم فى بعض . وأما الفروع المثبتة بالقياس ، فلا شك أنها فى غاية الضعف . فثبت : أن (دلالة) الكل مظنونة لا معلومة .

المقدمة الثالثة : ان التمسك بالدلائل النقلية موقوف على عدم الاشتراك فى الألفاظ . لأن بتقدير حصول الاشتراك فى الألفاظ ، فلعل مراد الله من هذه الآية أو من هذا الخبر ، غير ما عرفناه وتصورناه ، بل معنى آخر . فاذن تعيين هذا المعنى ، يتوقف على نفى الاشتراك .

المقدمة الرابعة : ان التمسك بالدلائل النقلية موقوف على وجوب حمل اللفظ على حقيقته لا على مجازه . والمجازات كثيرة : فلم يكن حمل اللفظ على بعضها أولى من حمله على البقية . وقولنا : الأصل فى الكلام هو الحقيقة مقدمة ظنية .

المقدمة الخامسة : ان هذا التمسك موقوف على نفى الحذف والاضمار . لأن تجويزه يفضى الى انقلاب النفى اثباتا والاثبات نفيا .

قال الله تعـالى : « لا أقسم بيوم القيامة » (القيامـة ١) وقال : « ما منعك ألا تسجد اذ أمرتك » (الأعراف ١٢) وقال تعالى : « قل : تعالوا أتل ماحرم ربكم عليكم الا تشركوا به شيئا » (الأنعام ١٥١) قالوا : النفى فى هذه الآيات كلها اثبات . قال تعالى : « يبين الله لكم أن تضلوا » (النساء ١٧٦) قالوا : الاثبات ههنا نفى ، وعدم الاضمار والحذف هنا : مقدمة ظنية .

المقدمة السادسة : نفى التقديم والتأخير معتبر فى دلالة الدلائل النقلية . وهى كثيرة الوقوع فى القرآن . وهى أيضا مقدمة ظنية .

المقدمة السابعة : التمسك بالعمومات انما يفيد المطلوب ، اذا لم يوجد المخصص ، لكن عدم المخصص مظنون . لأن أقصى ما فى الباب أنا طلبناه فما وجدناه . والاستدلال بعدم الوجدان على عدم الوجود فى غاية الضعف .

المقدمة الثامنة : شرط التمسك بالدلائل النقلية ، عدم الناسخ . وهو أيضا مظنون كما بيناه فى عدم المخصص .

المقدمة التاسعة : شرط التمسك بالدلائل النقلية عدم المعارض السمعى ، لأن بتقدير وجوده يجب الرجـوع الى الترجيحـات ، التى لاتفيد الا الظن . لكن العلم بعدم ذلك المعارض السمعى ، مظنـــون لامقطوع .

المقدمة العاشرة : شرطه أيضا عدم المعارض العقلى القاطع ، لأن بتقدير وجوده يجب صرف الظاهر السمعى الى التاويل ، وعــدم هذا المعارض القطعى مظنون لامعلوم ، لأن أقصى مافى الباب : أن الانسان لايعرف ذلك المعارض ، وعدم العلم لايفيد العلم بالعدم .

فثبت : أن الدلائل النقلية موقوفة على هذه المقدمات العشرة . وكلها ظنية . والموقوف على الظنى أولى بأن يكون ظنيا ، فالدلائل النقلية ظنية .

واعلم : أن هذا الكلام على اطلاقه ليس بصحيح ، لأنه ربما اقترن بالدلائل النقلية (١) أمور عرف وجودها بالأخبار المتواترة ، وتلك الأمور تنفى هذه الاحتمالات ، وعلى هذا التقدير تكون الدلائل السمعية المقرونة بتلك القرائن الثابتة بالأخبار المتواترة ، مفيدة لليقين ، وبالله التوفيق ،

---

(١) العقلية : أ

المسألة التاسعة والثلاثون

فى

الإمامة

وفيها فصـول :

الفصــل الأول

فــى

وجوب الامــامة

اختلف الناس فيه . وضبط المذاهب فيه : أن يقال : نصب الامام اما أن يقال : واجب ، أو غير واجب . أما القائلون بأنه واجب فهم فريقــان :

أحدهما : الذين قالوا : نصبه واجب . والطريق الى معرفة هـذا الوجوب : السمع دون العقل . وهذا هو قول أصحابنا ، وأكثر المعتزلة والزيدية .

والثانى : الذين يقولون : الطريق الى معرفة هذا الوجوب : العقل ثم هؤلاء فريقان منهم من قال انه يجب عقلا على الخلق أن ينصــبوا لأنفسهم رئيسا . وذلك لأن نصب هذا الرئيس يتضمن دفع الضرر عن النفس ، ودفع الضرر عن النفس ، واجب عقلا .

وهذا هو قول « أبى الحسين البصرى » من المعتزلة . ومن قدمائهم قول « الجاحظ » و « أبى الحسين الخياط » و « أبى القاسم الكعبى » **ومنهم من قال : بل يجب على الله نصب الامام للخلق . وهؤلاء فريقان :**

قالت الملاحدة والاسماعيلية : انه لاسبيل الى معرفة الله الا بتعليم الرسول والامــام . فـوجب على الله ــ تعالى ــ أن لايخلى العالم عن المعصوم ، حتى أن ذلك المعصوم يرشد الخلق الى معرفة الله تعالى .

وقالت الاثنا عشرية : لا حــاجة فى معرفة الله الى المعصــوم .

الا أنه يجب على الله تعالى نصب الامام المعصوم ، ليكون لطفا فى أداء الواجبات العقلية ، والاجتناب عن القبائح العقلية . وليكون أيضا : حافظا للدين عن الزيادة والنقصان .

وقال بعض قدماء الشيعة : انـه يجب على الله نصـب الامـام ، ليعلمهم أحوال الأغذية والأدوية ، ويعلمهم السموم المهلكة ، ويعرفهم الحرف والصناعات ، ويصونهم عن الآفات والمخاوف .

فذا تفصيل قول من قال : انه يجب نصب الامام .

وأما الذين قاالوا : انه غير واجب

فهـم فـرق :

الأول : قال « الاصم » : ان نصب الامام عند ظهور الفتن واجب . وأما عند الأمن والعدل فلا .

الثانية : قال بعضهم : نصب الامام عند ظهور الفتن غير واجـب ، لأنه ربما يصير نصبه سببا لتمرد بعضهم عن الطاعة ، فتزداد الفتن . أما عند ظهور العدل فهو واجب .

الثالثة : قـول أكثر الخـوارج : انه لايجب الامـام فى شىء من الأوقات . فان فعلوه جاز ، وان تركوه جاز أيضا .

فهذا تفصيل مذاهب الناس فى هذه المسألة .

* * *

ولنا فيه مقامان :

أحدهما : بيان أنه يجب على الخلق نصب رئيس لأنفسهم .

وثانيهما : بيان أنه لايجب على الله نصب الامام لهم .

أما المقام الأول : فالدليل عليه : أن نصب الامام يتضمن اندفاع ضرر لايندفع الا بنصبه . ودفع الضرر عن النفس واجب بقدر الامكان . وهذا يقتضى أنه يجب على العقلاء أن ينصبوا اماما لأنفسهم .

بيان المقام الأول : (وهـو أنه يجب على الخلق نصـب رئيس لأنفسهم) فهو انـا نرى أن البلد اذا حصـل فيه رئيس قـاهر مهيب

سائس ، يأمرهم بالأفعال الجميلة وينهاهم عن القبائح ، كان حال البلد في البعد عن التشويش والفساد ، والقرب من الانتظام والصلاح : أتم مما اذا لم يكن لهم مثل هذا الرئيس . والعلم به ضروري بعد استقراء العادات . فثبت : أن نصب الرئيس يقتضى اندفاع أنواع من المضار ، لاتندفع الا بنصبه . واذا كان كذلك ، كان نصب هذا الرئيس دافعـا للضرر عن النفس .

وأما أن دفع الضرر عن النفس واجب بقدر الامكان ، فهذا متفق عليه بين العقلاء أما عند من يقول بالحسن والقبح العقليين ، فانه يقول وجوب هذا معلوم في بداهة العقول . وأما عند من ينكر ذلك ، فـانه يقول : وجوب هذا ثابت باجماع الأنبياء والرسل وباتفاق جميع الأمم والأديان .

فان قيل : كما أن في نصب هذا الرئيس هذه المصالح ، لكن فيه أنواع من المفاسد . منها : أنهم ربما يستنكفون عن طاعته ، فيزداد الفساد ومنها أنه ربما استولى عليهم فيظلمهم . ومنها أنه بسبب تقوية رياسته يكثر الحرج ، فيفضى الى أخذ الأموال من الضعفاء والفقراء .

قلنا : لا نزاع في أن هذه المحذورات قد تحصل ، لكن كل عاقل يعلم أنه اذا قوبلت المفاسد الحاصلة من عدم الرئيس المطاع ، بالمفاسد الحاصلة من وجوده . فالمفاسد الحاصلة من عدمه ، أزيد بكثير من المفاسد الحاصلة من وجوده . وعند وقوع التعارض تكون العبرة بالرجحان . فان ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل ، شر كثير .

فهذا ما في هذا المقام .

وبيان المقام الثاني – وهو أنه لايجب على الله نصب الامـام – فالخلاف فيه مع الاسماعيلية والاثنا عشرية ، على ما شرحناه . فنقول : الدليل على أنه غير واجب : أنه لو وجب على الله نصب الامام ، لكان الواجب اما نصب امام يتمكن المكلف من الرجوع اليه والانتفاع به في

دينه ودنياه ، أو الواجب نصب امـام سـواء، كان كذلك أو لم يكن . والقسمان باطلان ، فالقول بالوجوب باطل .

انما قلنا : ان القسم الأول باطل . لأنه غير موجود . ولو كـان ذلك واجبا على الله تعالى لفعله . ولكنه ما فعله . فان الواحد منا اذا احتاج الى هذا الامام فى أن يستفيد منـه علمـا أو دينا ، أو يجلب بواسطته الى نفسه منفعة ، أو يدفع عنها مضرة . فلو أتى بأى حيلة كانت ، لم يجد منه البتة أثرا ولا خبرا . والعلم بذلك ضرورى .

وانما قلنا : ان القسم الثانى باطل ، لأن المقصود من نصب هذا الامام اما منفعة دينية أو دنيوية . لامحالة . والانتفاع به يعتمد امكان الوصول اليه ، ولما تعذر امكان الوصول اليه ، تعذر ذلك الانتفاع به . واذا تعذر الانتفاع به ، لم يكن فى نصبه فائدة أصلا . فكان القـول بوجوب نصبه عبثا .

فان قيل : ان فى نصبه أعظم الفوائد والمنافع . وهـو أن يكون هاديا الى معرفة الله تعالى على قول « الاسماعيلية » أو أن يكون لطفا فى أداء الواجبات العقلية ، الا أن الظلمة خوفوه تخويفا ، احتـاج معه الى الاختفاء والاستتار ، فالذنب منهم حيث أحوجوه الى الاختفاء .

فالجواب : ان هذا المكلف المعين اذا لم يفعل فعلا البتة ، يوجب أن يصير الامام خائفا منه . ثم انه بقى بحال لايمكنه الوصول الى هذا الامام بشىء من الطرق . فقد صار محروما عن هذا الانتفاع ، لا بأمر صدر منه . فكن يجب على الله تعالى أن يأمر الامام بأن يظهر نفسـه لهذا المحتاج . ولما لم يوجد شىء من ذلك ، علمنا : أنه لا أصل لهذا الحـديث .

واحتج « الشريف المرتضى » على أنه يجب على الله نصب الامام بأن قال : نصب الامام لطف ، واللطف على الله واجب ، فيلزم أن يكون نصب الامام واجبا على الله تعالى .

واعلم : أن مرادنا من اللطف : الأمر الذى علم الله تعالى من حال المكلف أنه متى وجد ذلك الأمر ، كان حاله الى قبول الطاعات والاحتراز عن المعاصى ، أقرب مما اذا لم يوجد ذلك الأمر ، بشرط أن لاينتهى الى حد الالجاء.

اذا عرفت هذا فنقول : انما قلنا : ان نصب الامام لطف ، لأن الخلق اذا كان لهم رئيس قاهر يمنعهم عن المعاصى ، ويأسرهم بالطاعات ، كان حالهم فى القرب من الطاعات ، والبعد من المعاصى ، أكمل مما اذا لم يكن لهم مثل هذا الرئيسى . والعلم بصحة ما ذكرناه بعد استقراء العادات ضرورى .

وانما قلنا : ان اللطف واجب على الله تعالى لوجهين :

الأول : ان من اتخذ ضيافة الانسان ، وعلم أن ذلك الانسان لايحضر فى تلك الضيافة ، الا اذا ذهب اليه المضيف بنفسه ، والتمس منه الحضور ، فان صدق فيما قال انه يريد حضور ذلك الانسان فى ضيافته وجب أن يذهب اليه بنفسه ، ويلتمس منه الحضور ، وان لم يذهب اليه ولم يلتمس منه الحضور ، مع علمه بأنه ان لم يفعل ذلك لم يحضر ، علمنا : أنه ما كان يريد حضور ذلك الانسان فى ضيافته . فكذا (ههنا) انه تعالى (لو) أراد من العبد فعل الطاعات والاجتناب عن المحظورات وعلم أنه لايقدم العبد على ذلك الفعل الا اذا نصب الله تعالى له اماما ، وجب أن تكون تلك الارادة مستلزمة لارادة نصب الامام . فان لم يرد هذا ، امتنع كونه مريدا لتلك الطاعات .

الثانى : ان فعل اللطف ازاحة لعذر المكلف ، فوجب أن يكون واجبا ، قياسا على التمكين .

والجواب عنه من وجوه كثيرة ، ذكرناها فى « نهاية العقول » وفى كتاب « المحصول فى الأصول » ونذكر ههنا نكتا كافية فى هذا الباب :

الأول : لانسلم أن نصب الامام لطف .

وبيانه : هو أن اللطف الذى قررتموه انما يحصل من نصب امام قاهر سائس ، يرجى ثوابه ويخشى عقابه . وأنتم لاتقولون بوجـــوب نصب مثل هـذا الامـام . أما الامام الذى لايـرى له فى الدنيا أثـر ولا خبر ، فلا نسلم أنه لطف البتة . فاذن الامام الذى يمكن بيــــان كونه لطفا لا توجبون وجوده ، والذى توجبون وجوده ، لايمكن بيان كونه لطفا . فسقط الاستدلال .

والثانية : كما أن كون الخلق أقرب الى الطاعة وأبعد عن المعصية ، أتم وأكمل عند وجود الامام منه عند عدمه ، فكذلك هذه الأحـــوال ، أكمل عند وجود القضاة المعصومين ، والعساكر المعصومة ، والنواب المعصومين . وأنتم لاتوجبون شيئا من ذلك على الله تعالى . فعــدم وجوب هذه الأشياء اما أن يقال : انه لأجل أن الواجب تحصيل أصل التمكين – فأما تحصيل تكميل التمكين فغير واجب – أو يقال : كـــون القضاة والعساكر معصومين – وان كان لطفا من هذه الوجوه – الا أنه ربما اشتمل على وجه خفى من وجـوه المفسدة لانعرفه . فــلا جـــرم لايجب على الله نصب القضاة المعصومين والعساكر المعصومين . وعلى التقديرين فلم لايجوز مثله فى هذه المسألة ؟

والثالثة : أن كون الشىء مشتملا على المصلحة من بعض الوجوه ، لايمنع اشتماله على المفسدة من وجه آخر . والشىء لايكون لطفا واجبا على الله تعالى ، الا اذا كان خاليا عن جميع جهـات المفســدة . فاذن لايتم القول بأن نصب الامام لطف بمجرد ما ذكرتم ، بل لابد معــه من بيان كونه خاليا عن جميع جهات المفسدة ، وأنتم ما بينتم ذلك فـــاذن لم يثبت أن نصب الامام لطف .

لايقال : انا فى هذا المقام انما نتكلم مع « المعتزلة » وهم يسلمون لنا أن المعرفة انما يجب تحصيلها علينا ، لكونها لطفا فى أداء الواجبات

العقلية ، فان كان مجرد تجويز اشتمال الشيء على المفسدة ، يمنع من الحكم بكونه لطفا ، وجب أيضا : أن لايحكموا بكون المعرفة لطفا ، لأن هذا الاحتمال قائم فيها .

لأنا نقول : الفرق ظاهر . وذلك لأن المعرفة لطف يجب علينا تحصيلها ، ونحن اذا عرفنا فى الشيء كونه مشتملا على جهة من جهات الحسن ، ولم نعرف فيه جهة من جهات القبح ، غلب على ظننا كونه لطفا . والظن فى حقنا قائم مقام العلم فى كونه سببا لوجوب الفعل علينا ، فلا جرم كفى هذا القدر فى أن يجب علينا تحصيل معرفة الله تعالى .

أما أنتم فانما توجبون نصب الامام على الله تعالى ، ولايمكن الجزم بوجوبه على الله ، الا اذا ثبت انه فى علم الله تعالى خال عن جميع جهات المفسدة . فاين أحد البابين من الآخر ، بل لو ورد دليل سمعى على أنه تعالى فعل ذلك : استدللنا بأن الله تعالى فعله ، على خلوه عن جميع جهات القبح ، وعلى كونه لطفا (١) فى نفسه ، لا على أنه واجب على الله تعالى . فظهر الفرق بين البابين .

الرابعة : لايبعد وجود زمان . متى نصب لأهل ذلك الزمان رئيس سائس ، استنكفوا عن طاعته ، فيصير ذلك الرئيس فى ذلك الزمان ، سببا لازدياد الفتنة .

لايقال : هذا وان كان محتملا ، الا أنه نادر . والنادر لاعبرة به .

لأنا نقول : هب أنه نادر ، الا أنه لا زمان الا ويحتمل أن يكون ذلك الزمان ، زمانا لذلك النادر . وبتقدير أن يكون كذلك ، لم يكن نصب الرئيس فيه واجبا ، وحينئذ لايمكنكم أن تقطعوا فى شيء من الأزمنة ، بأنه يجب فيه نصب الامام الرئيس على الله تعالى .

---

(١) اما انتم عكستم هذا الباب فاستدللتم بكونه لطفا فى نفسه على أنه واجب ... الخ : ب

الخامسة : انكم اما أن تدعوا بأن نصب الامام لطف فى الشرعيات ، أو فى العقليات . فان كان الأول بطل قولكم ، لأن خلو الزمان عن التكاليف الشرعية جائز . فالامام الذى هو لطف فيه ، أولى أن يجوز خلو الزمان عنه . وان كان الثانى فنقول : اما أن تدعو أن الامام لطف فى ادخال تلك الواجبات العقلية فى الوجود ، سواء كان ادخالها فى الوجود لأجل وجود وجوبها ، أو لهذا الوجه . واما أن تقولوا بأن الامام لطف فى أن يدخلها المكلف فى الوجود ، لأجل وجه وجوبها . والأول باطل . لأن ادخالها فى الوجود ، لا لأجل وجه وجوبها لاعبرة بـــه البتة ، فلم يبق لكم الا ان تدعو أن الامـــام لطف فى أن يدخـــل المكلف الواجبات العقلية فى الوجود ، لأجل وجه وجوبها .

وهذا مما لايمكنكم أن تذكروا فى تقريره شيئا . وذلك لأن ادخال الفعل فى الوجود لأجل وجه وجوبه ، عبـــارة عن كيفية من كيفيـــات الدواعى القائمة بالقلوب . ومن أين يمكن اثبات أن نصب الامام أبدا ، له أثر فى هذه الكيفيات ؟ بل لو قيل : ان الأمر بالعكس ، لكان أولى . لأن الممنوع متبوع . فاذا صارا الانسان محمولا على فعل من الأفعـــال بالتخويف ، صار متنفرا عنه . واذا صار ممنوعا عن شىء ، صـــار راغبا فيه .

فثبت : أن هذه التمويهات التى يذكرهـــا هؤلاء الاثنا عشرية ، تمويهات محضة . وأنه متى بحث عن محل الخلاف على التعيين ، لايمكنهم أن يذكروا فى تقرير مذهبهم بعد التلخيص : خيالا . فضـــلا عن حجة .

السادسة : ان عنـــد حصـــول هـــذا اللطف المقـــرب امـــا أن يعلم الله تعالى بأنه حصـــل مايمنع عن الفعل أو يعلم أنـــه لم يحصـــل هذا المانع البتة . فان كان الأول . فلا نسلم أنه يجب فى العقول فعل مثل هذا اللطف ، لأنه اذا كان بتقدير وجوده ، لايحصل الفعـــل ، كما أن بتقدير عدمه أيضا لايحصل : لم يكن فعل مثل هذا اللطف واجبا بل العقل يوجب الامتناع منه . لأنه لا فائدة فى فعله البتة . وان كـــان

الثانى وهو أن الله تعالى ، علم أن هذا اللطف يرجح جانب الفعـل ، وعلم أنه لم يحصل معه مايمنع من الفعل . فمثل هذا يقتضى وجـوبه حصول الأثر ـ على ما بيناه فى مسألة خلق الأفعال ـ

فلو كان نصب الامام لطفا بهذا التفسير ، لزالت المفاسد ، وحصلت المصالح لامحالة . ولما لم يكن كذلك ، وجب ان لايكون نصب الامـام لطفـا .

السابعة : هذا الذى يجعل نصب الامام لطفا فيه . ان كان الله تعالى عالما بوقوعه كان واجب الوقوع ، فلا حاجة به الى هذا اللطف . وان كان عالما بعدم وقوعه ، كان ممتنع الوقوع ، فلم يكن للطف فيـه أثر البتة .

سلمنا : أن نصب الامام لطف . لكن لانسلم أن اللطف واجب . وقد قدمنا مايدل على أنه لايجب على الله شىء أصلا ورأسا .

فهذا هو الكلام المختصر فى هذا الباب .

الفصـــل الثـــانى

فـــى

أنه لايجب أن يكون الامام معصوما

قال أصحابنا والمعتزلة والزيدية والخوارج : لايجب أن يكون الامام معصوما . وقالت الاسماعيلية والاثنا عشرية : يجب .

لنا : انا سنقيم الدلالة ان شاء الله تعالى على صحة امامة «أبى بكر» ـ رضى الله عنه ـ وأجمعت الأمة على أنه ما كـان واجب العصـمة . لا أقول انه ما كان معصوما . وحينئذ يحصل لنا من مجموع هـاتين المقدمتين : أن الامام ليس من شرطه أن يكون واجب العصمة .

أما الاثنا عشرية فقد احتجوا على وجوب عصمة الامام بوجوه :

الشبهة الأولى : انا انما احوجنا الخلق الى الامام ، لجواز الخطأ عليهم ، فلو حصل فى الامام هذا المعنى ، لافتقر هو أيضا الى امـــام

آخر ، فيلزم اما التسلسل أو الدور . وهما محالان ، فوجب أن لايتحقق فيه جواز الخطأ .

واعلم : أنهم احتجوا . فقالوا : ان دليلنا فى وجوب وجود الامام ، وفى وجوب عصمته تعينه ، هو عين الدليل الذى يعرف به ، وجود الصانع ، ووجوب وجوده .

وذلك لأنا نقول : العالم يجوز وجوده ويجوز عدمه ، فافتقر رجحان وجوده على عدمه الى مرجح . فكذا قولنا : الخلق يجوز عليهم الطاعة ، ويجوز عليهم المعصية ، فافتقر رجحان الطاعة على المعصية الى المرجح . وهو الامام . ثم قلنا : الجواز الذى هو علة الحاجة الى المؤثر غير حاصل فى الصانع ، والا لافتقر الى مؤثر آخر ، فيلزم اما الدور واما التسلسل فكذا ههنا .

قلنا : جواز الاقدام على المعصية غير حاصل فى الامام ، والا لافتقر الى امام آخر ، فيلزم اما الدور واما التسلسل . وهما محالان . فثبت : أن مسألة اثبات الامامة بعينها مطابقة لمسألة اثبات الصانع .

الشبهة الثانية فى وجوب العصمة : انه ثبت بالتواتر عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن الشريعة التى جاء بها ، فانه أوجبها على جميع المكلفين الى يوم القيامة . ولما أوجبها على جميع المكلفين ، وجب وصولها الى جميع المكلفين . والا لكان ذلك تكليف بما لا يطاق .

اذا ثبت هذا ، فنقول : هذه الشرائع لابد لها من حافظ يحفظها عن التغير ، ومن ناقل ينقلها الينا . وذلك الناقل لابد وأن يكون واجب العصمة ، اذ لو لم يكن كذلك لم يكن نقله مفيدا للعلم . وذلك الناقل الذى هو واجب العصمة اما أن يكون مجموع الأمة ــ على ماذهب اليه من يقول : الاجماع حجة ــ أو بعض آحاد الأمة . والأول باطل . لأن وجوب عصمة كل الأمة غير ثابت بالعقل . لأنا نرى النصارى على كثرتهم مجمعين على الأباطيل . فاذن وجوب عصمة مجموع الأمة

لايعرف الا بالدلائل السمعية . وكل دليل نقلى فانه لايبعد تطرق التخصيص والنسخ اليه . فاذن كل دليل يدل على أن الاجماع حجة ، فانه لايتم كونه دليلا ، الا اذا عرفنا : أنه لم يوجد له ناسخ ، ولا مخصص وانما يحصل لنا العلم بهذا العدم ، لو عرفنا أنه لو حصل هذا الناسخ أو هذا المخصص لوجب أن يصل الينا . وانما نعرف أنه لو كان لوصل لنا ، لو علمنا أنه لايجوز على الأمة أن يخلوا بنقل بعض الشرائع . وانما نعرف أنه لايجوز فيهم هذا الاخلال ، اذا عرفنا كونهم موصوفين بوجوب العصمة . فثبت : أن العلم بأنه لم يحصل الاخلال بنقل الشريعة . متى استفدناه من الاجماع ، لزم الدور . والدور باطل . فكان هذا القسم باطلا .

واذا بطل هذا القسم ، ثبت : أن المتكفل بنقل الشريعة وحفظها عن التغيير والتبديل ، أشخاص معينون موصوفون بوجوب العصمة . وذلك هو المطلوب .

لايقال : لم لايجوز أن يقال : الشريعة تبقى محفوظة بنقل أهل التواتر ؟

لأنا نقول : نقل أهل التواتر يدل على أن مانقلوه صحيح . لكن لايدل على أن الذى لم ينقلوه لم يوجد . فأين أحد البابين من الآخر ؟ وهذه الشبهة كانوا يرتبونها على وجوه سخيفة . ونحن رتبناها لهم على هذا الوجه .

الشبهة الثالثة : الامام فى اللغة عبرة عن الشخص الذى يؤم به ويقتدى به كالرداء . فانه اسم لما يرتدى به ، واللحاف اسم لما يلتحف به . اذا ثبت هذا فنقول : لو جوزنا الذنب على الامام ، فحال اقدامه على ذلك الذنب ، اما أن يقتدى به ، أو لايقتدى به . فان كان الأول كان الله قد أمر بالذنب . وانه غير جائز . وان كان الثانى خرج الامام عن كونه اماما . لأن المأموم اذا رأى ماعلم حسنه فعله . واذا رأى ما علم قبحه لم يفعله . وحينئذ لايكون متبعا له ، ولا مقتديا به ، بل يكون

متبعا للدليل ، وذلك يقدح فى كونه اماما ، فثبت : أن الخطأ على الامام غير جائز ،

الشبهة الرابعة : لو جاز الذنب على الامام فبتقدير اقدامه على سفك الدماء واستباحة الفروج وأنواع الظلم ، اما أن يجب على الرعية منعه عن هذه الأفعال ، أو لايجب ، فان وجب فاما أن يجب ذلك على مجموع الأمة ، أو على آحاد الأمة ،

(أما القسم الأول - وهو وجوب ذلك على مجموع الأمة) فلا جائز أن يقال : يجب على مجموع الأمة منعه عن تلك الأفعال : لوجهين

الأول : ان اطباق جميع الرعايا الموجودين فى الشرق والغرب على الفعل الواحد ، ممتنع ، وحينئذ لايحصل منع الامام عن تلك الأفعال المنكرة ،

الثانى : انا نرى الملك العظيم اذا أقدم على فعل قبيح ، فكل واحد من آحاد الرعايا ، يخاف من اظهار الانكار عليه ، لأنه يخاف أن يصير غيره موافقا لذلك الملك فى ذلك الفعل القبيح ، وحينئذ يأخذون هذا الواحد الذى أظهر الانكار ، ويقتلونه ، واذا كان هذا الخوف حاصلا لكل واحد من آحاد الرعية ، امتنع اجتماعهم على منع ذلك الملك عن ذلك الفعل القبيح ،

وأما القسم الثانى - وهو أن يجب على كل أحد من آحاد الرعية اظهار الانكار على الملك الكبير - فهذا أيضا بعيد من وجهين :

الأول : ان كل واحد من آحاد الرعية ، لايقوى على مقاومة أمير صغير ، فكيف على معاداة ملك الدنيا ،

الثانى : ان المقصود من نصب الامام أن يؤدب كل واحد من آحاد الرعية ، فلو كلفنا كل واحد من آحاد الرعية أن يؤدب الامام ، لزم الدور ، فان هذا انما ينزجر عن معصيته بسبب ذاك ، وذاك ينزجر بسبب هذا ، ومعلوم أن الدور باطل ،

وأما القسم الثالث ـ وهو أن يقال : ان عند اقـدام الامـام على المعاصى والفواحش لايجوز منعـه عنهـا البتة ـ فهو أيضا باطل ، لأن الدلائل الدالة على وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر عـامة . فتتناول الامام وغيره . وأيضا : فعلى هذا الطريق يصير نصب الامام سببا لتكثير الفواحش . ومعلوم : أن المقصود منه تقليلها . وهذا يفضى الى التناقض . فثبت : أن الامام لو لم يكن واجب العصمة ، لأفضى الى هذه الأقسام الباطلة ، فوجب القول بكونه باطلا .

الشبهة الخامسة : التمسك بقوله تعالى لابراهيم « قـال : انى جاعلك للناس اماما . قال : ومن ذريتى . قال : لاينال عهدى الظالمين » (البقرة ١٢٤) دلت الآية على أن عهد الامامة لايصل الى من كـان ظالما . وكل من كان مذنبا ، فانه ظالم . قال تعالى : « فمنهم ظـالم لنفسه » (فاطر ٣٢) فصارت الآية نصا فى أن كل من كان مذنبا ، سواء كان ذنبه ظاهر أو باطنا . فانه لايكون اماما . واذا كان كذلك ، ثبت أن الامام لابد وأن يكون معصوما .

والجواب عن الشبهة الأولى : انها مبنية على المسألة الأولى . وهى ان الخلق لما كان الخطأ عليهم جائزا ، احتاجوا الى نصب الامام . وقد تقدم الجواب عن كلامهم فيه .

والجواب عن الشبهة الثانية : ان الشريعة انما تبقى محفوظة بنقـل الناقل المعصوم ، لو كان ذلك الناقل المعصوم بحيث يرى ويمكن الوصول اليه والرجوع الى قوله . فأما اذا لم يكن كذلك ، لم تصر الشريعـة محفوظة بنقله . فسقطت هذه الشبهة .

والجوب عن الشبهة الثالثة : انه لانزاع فى أنه يجب على كـل واحد من آحاد الرعية أن يقتدى بنواب الامـام من القضاة والعلمـاء والشهود ، مع أنهم بالاتفاق ليسوا معصومين . وكلّ ما يقولونه فيهم ، فهو جوابنا عن الامام الأعظم .

والجواب عن الشبهة الرابعة : المعارضة أيضا بنواب الامام . وذلك أن الامام المعصوم ، اذا فوض الامارة والوزارة الى بعض النـاس ، فذلك المفوض اليه غير معصوم ، وبتقدير صدور الذنب عنه فالمانـع له اما الامام الأكبر وحده ، أو مع غيره .

والأول (وهو أن المانع له هو الامام الاكبر وحده) فهو باطل . لأن الامام الاكبر وحده لايقدر على دفع ذلك الأمير مع عساكره الكثيرة . ألا ترى أن « عليا » رضى الله عنه لم يقدر على دفع « معاوية » عن الأمر ، مع ما كان معه من العساكر الكثيرة . فضلا عن أن يقدر عليـه وحـده .

والثانى ـ وهو أن الدافع لذلك الأمر هو الامام الأكبر مع عساكره ـ فهذا أيضا باطل . لأن عساكره ليسوا معصومين ، فربما لايمتثلون أمر الامام المعصـوم .

فثبت : أن تفويض الامارة والوزارة الى غير المعصوم ، سـبب لازدياد الشر والفتنة . وكل ماتقولونه ههنـا ، فنحن أيضـا نقوله فى الامـام .

والجواب عن الشبهة الخامسة : ان الآية دالة على أن شرط الامام أن لايكون مشتغلا بالذنب . فاما أن يكون واجب العصمة ، فلا دلالة فى الآية عليه .

الفصـل الثـالث

فى

فيما يصير الامام به امـاما

اتفقت الأمـة على أن النص من الله تعـالى ورسوله على شخص بالامامة سبب مستقل لصيرورته امامـا . لكنهم اختلفوا فى أنه هـل يصير اماما بطريق آخر سوى هذا التنصيص أم لا ؟ **فقالت الزيدية : ان الفاطمى اذا كان عالما زاهدا وخرج بالسيف ودعى الى نفسه بالامامة ،**

صار أماما • وقال أصحابنا والمعتزلة : عقد البيعة سبب لحصول الامامة • والاثنا عشرية أنكروا ذلك •

لنا : انا سنقيم الدلالة على صحة امامة « أبى بكر » ـ رضى الله عنه ـ وامامته لم تنعقد الا بالبيعة • وهذا يقتضى أن البيعة طـريق لحصول الامامة • أما الاثنا عشرية فقد احتجوا على أن البيعة لايمكن أن تكون سببا لحصول الامامة بوجوه :

الشبهة الأولى : ان هؤلاء الذين يبايعون الامام لاقـدرة لهم البتـة على التصرف فى أقل الأمور وعلى أقل الاشخاص • ومن لا قدرة له على التصرف فى أقل الأمور وعلى أقل الأشخاص • كيف يعقل أن تكون لـه قدرة على اقدار الغير على التصرف فى جميع أهل الشرق والغرب ؟

الشـبهة الثانية : ان اثبـات الامامـة بالبيعة والعقد ، يفضى الى الفتنة • لأن كل أهل بلد يقولون : الامـــام منـا أولى • والعقد (١) الصادر منا أرجح • ولايمكن ترجيح البعض على البعض ، فيفضى الى الهرج والمرج واثارة الفتنة • ومعلوم أن المقصود من نصب الامام ازالة الفتنة بقدر الامكان• فنصب الامام بطريق البيعة يفضى الى التناقض • فكان باطلا •

الشبهة الثالثة : ان منصب الامامة أعلى وأعظم من منصب القضاء والحسبة • وأهل البيعة لما لم يتمكنوا من نصب القاضى والمحتسب ، فبأن لايتمكنوا من نصب الامام الأعظم أولى •

الشبهة الرابعة : الامام نائب الله تعالى ونائب رسـوله • ونيابة الغير لاتحصل الا باذن ذلك الغير ، فوجب أن لايثبت الامام الا بنص الله ونص رسوله • فثبت : أن الامامة لاتثبت الا بالنص •

الشبهة الخامسة : ان الامام يجب أن يكـون واجب العصمة ، وأن

---

(٤) والفعل : ا

يكون أفضل الخلق كلهم . وأن يكون أعلم الأمة كلهم . وأن يكون مسلما فيما بينه وبين الله . ولا اطلاع لأحد من الخلق على هـذه الصفات . والله تعالى هو العالم بها . واذا كان كذلك وجب أن لايصح نصـب الامـام الا بالنص .

الجواب عن الأول : انه منقوض بمـا ان الشاهـد لاقدرة له على التصرف فى المدعى عليه ثم ان القاضى بقوله يصير متمكن من التصرف فيه فكذا هنها .

والجـواب عن الثانى : ان الترجيح يحصـل اما بزيادة العـلم أو الزهد أو السن أو النسب أو كثرة ميل الخلق اليه . فان حصـل الاستواء فى الكل ، وتعذر الترجيح ، فيتدافعا ويبتدءا بعقد آخر .

والجواب عن الثالث : انه لا استبعاد فى أن يأذن الله تعالى فى تولية الامامة ، ولا يأذن فى تولية القضاء . وأيضا : فالتحكيم جائز على مذهب بعض الفقهاء .

وعن الرابع : وهو قولهم : اذا كان نصب الامـام من الأمة ، كان الامام نائب الأمة لا نائب الله تعالى . فجوابه : لم لايجوز أن يكـون اختيار الأمة شخصا معينا ، يكشف عن كونه نائب الله تعالى .

وعن الخامس : انا لانسلم أن العلم القطعى بحصول تلك الصفات ، شرط . بل الشرط عندنا حصول الظن فقط .

الفصـل الرابـع
فـى
اقامة الدلالة على أن الامام الحق بعد
رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر رضى الله عنه

والمعتمد فى المسألة : أن الأمة مجمعة على أن الامام الحق بعـد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اما أبو بكر واما على واما العباس ـ

رضى الله عنهم ـ واذا بطل القول بأن الامــام هــو على أو العباس ـ رضى الله عنهما ـ وجب القطع بأن الامام هو أبو بكر رضى الله عنه ـ

واعلم : أن هذا الدليل مبنى على مقدمات :

المقدمة الأولى : ان الأمة مجمعة على أن الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أحد هؤلاء الثلاثة .

واعلم : أن الأنصار طلبوا الخلافة لأنفسهم فى أول الأمر وقالوا : منا أمير ومنكم أمير . فلما ناظرهم « أبو بكر » فى ذلك تركوا قولهم ، فصار ذلك القول باطلا باجماع الأمة . وكل من نظر فى كتب السير ، علم وتيقن اتفاق الأمة على أن الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ليس الا أحد هؤلاء الثلاثة .

المقدمة الثانية : ان « عليا » ـ رضى الله عنه ـ ما كان بعد وفاة الرسول عليه السلام فى العجز الى حيث لايمكنه طلب حـق نفسه ، وما كان « أبو بكر » ـ رضى الله عنه ـ فى القوة والتسلط بحيث يمكنه غصب الحق من « على » ـ رضى الله عنه ـ

والدليل عليه : أن « عليا » رضى الله عنه ـ كان فى غاية الشجاعة والشهامة . وكانت « فاطمة » ـ رضى الله عنها ـ مع علو منصبها زوجة له . وكان « الحسن » و « الحسين » ـ رضى الله عنهما ـ ابنيه وكان « العباس » مع علو منصبه معه .

فانه يروى فى الأخبار : أن « العباس » قال لـ « على » : امــدد يدك أبايعك ، حتى يقول الناس : عم رسول الله بايع ابن عم رسول الله ، ولايختلف عليك اثنان . و « الزبير » كان مع غاية شجاعته مع «على» فانه يروى أنه سل سيفه ، وقال : لا أرضى بخلافة « أبى بكر » وأما « أبو سفيان » فانه قال : أرضيتم يابنى « عبد مناف » أن تلى عليكم « تيم » والله لأملأن الوادى عليكم خيلا ورجلا . وأمــا جمــلة الأنصار فانهم كانوا أعــداء « أبى بكر » وذلك لأنهـم طلبوا الامامة لأنفسهم ، فدفعهم أبو بكر عنها بقوله عليه السلام « الائمة من قريش »

فلو كان «على» ـ رضى الله عنه ـ منصوصا عليه نصا ظاهرا ، لعرفوه . ولو عرفوه لقالوا لأبى بكر : نحن أردنا أن نأخذ الخلافة لأنفسنا ، فلما منعتنا عنها ، فنحن نمنعك أيضا عن الظلم ، ونسلمها الى مستحقها . فان من المعلوم : أن الخصم القوى اذا وجد مثل هذا الطعن ، لايتركه .

فثبت بما ذكرنا : أن الامامة لو كانت حقا لعلى بالنص ، لكان فى غاية القدرة على أخذها ومنع الظالم المنازع فيها . وأما أبو بكر فمعلوم أنه ما كان معه عسكر ولا شوكة ولا مال . وعند الروافض انه كان ضعيفا جبانا . ومتى كان الأمر كذلك ، استحال فى مثل «على» مع كثرة أسباب أمره والقوة والشوكة فى حقه ، أن يصير عاجزا فى يد شيخ ضعيف ، ليس له مال ولا عسكر ، ولا قوة بدن ولا قوة قلب ، ثم يبلغ ذلك العجز الى حيث لم يخرج عن داره ، ولم يظهر المحاربة والمنازعة بوجه من الوجوه . وهذا مما لا يقبله العقل البتة .

واعلم : أن أحوال الاثنى عشرية فى هذا الباب عجيب . وذلك لأنهم اذا وصفوا عليا بالشجاعة والشوكة ، بالغوا فى ذلك الوصف بحيث يخرجونه عن المعقول . واذا تكلموا فى هذه المسألة ، وصفوا عليا بالعجز ، ويبالغون فيه مبالغة يخرجونه عن المعقول .

المقدمة الثالثة : أن نقول : لما ثبت بالاجماع : أن الامام أحد هؤلاء الثلاثة فنقول : وجدنا عليا وعباسا ، تركا المنازعة مع أبى بكر . وذلك الترك اما للعجز أو للقدرة ، لاجائز أن يكون للعجز ، لما قررناه فى المقدمة الثانية . فثبت : أنهما تركا المنازعة مع القدرة على المنازعة . فان كانت الامامة حقا لواحد منهما ، كان ترك هذه المنازعة معصية كبيرة . وذلك يوجب انعزالهما . واذا ثبت انعزالهما ، ثبت القول بامامة أبى بكر رضى الله عنه . وان لم تكن الامامة حقا لهما ، وجب أن تكون حقا لأبى بكر ، لئلا يخرج الحق عن جميع أقوال الأمة .

فثبت : أنه لابد على كل حال من الاعتراف بامامة أبى بكر رضى الله عنه ٠

واعلم : أنه لاكلام للمخالف على هذا الدليل الا كلامهم المشهور من أن عليا انما ترك المحاربة لأجل الفتنة والخوف ٠ ونحن أبطلنا هذا الكلام ٠ فيبقى هذا الدليل سالما عن المعارضة ٠

أما الشيعة : فقد احتجوا على أن الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على بن أبى طالب لوجوه :

الشبهة الأولى – وهى التى عليها يعولون وبها يصولون – أن قالوا : أجمعت الأمة على أن الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اما على ، واما أبو بكر واما العباس – رضى الله عنهم – ولايجوز أن يكون الامام هو أبو بكر أو العباس ٠ فتعين أن يكون الامام هو عليا ٠ فيفتقر فى تقدير هذا الدليل الى مقدمتين :

المقدمة الأولى : ان الاجماع حجة ٠ قالوا : والدليل عليه ٠ انا قد دللنا على أن زمان التكليف لايخلو من معصوم البتة ٠ وقول المعصوم حجة ٠ فاذا حصل الاجماع كان ذلك الاجماع مشتملا على قول ذلك المعصوم ، فوجب أن يكون الاجماع حجة ٠

المقدمة الثانية : ان أبا بكر والعباس لم يكونا صالحين للامامة ٠ قالوا : لأنه ثبت بالعقل أن الامام لابد وأن يكون واجب العصمة ، وثبت باجماع الأمة أنهما ما كانا واجبى العصمة ٠ واذا ثبت أن الامام يجب أن يكون واجب العصمة ، وثبت أنهما ما كانا واجبى العصمة ، ثبت أنهما ما كانا صالحين للامامة ٠ ولما بطلت امامتهما وجب القطع بامامة على ، حتى لايخرج الحق عن قول كل الأمة ٠

فهذا هو العمدة الكبرى للاثنى عشرية فى هذه المسألة ٠

الشبهة الثنية (١) : ان أبا بكر والعباس لم يكونا صالحين للامامة • قالوا : لأنه ثبت بالعقل أنه لو كان أبو بكر اماما ، لكانت امامته • اما أن تثبت بالنص أو بالبيعة • والقسمان باطلان ، فبطل القول بامامة أبى بكر • أما الحصر فلأن كل من قال بامامته ، لم يثبتها الا بأحد هذين الطريقين • وانما قلنا : انه لايمكن اثباتها بالنص ، لأنه لو كان منصوصا عليه بالامامة ، لكان توقيفه يوم السقيفة امامة نفسه على البيعة ، من أعظم المعاصى • وذلك يقدح فى أمامته ، ولكان قوله « أقيلونى » من أعظم المعاصى • وانما قلنا : انه لايمكن اثباتها بالبيعة ، للوجوه التى حكيناها فى الفصل الثالث ، حكاية عنهم ، ففى بين أنه لايجوز أن تكون البيعة طريقا الى ثبوت الامامة • قالوا : فثبت أنه لو كان اماما ، لكانت امامته بأحد هذين الطريقين ، وثبت فساد كل واحد منهما ، فبطل القول بكونه اماما •

الشبهة الثالثة : قالوا : انه صلى الله عليه وآله سلم نص على امامة على بن أبى طالب رضى الله عنه نصا جليا ، لايقبل التأويل ، فوجب القطع بكونه اماما • والذى يدل على وجود هذا النص الجلى : أن هذا النص ثبت بخبر التواتر ، وخبر التواتر يفيد العلم •

وانما قلنا : انه ثبت بخبر التواتر • لأن خبر التواتر عن الأمور الماضية ، يعتبر فى كونه مفيدا للعلم بثلاث شرائط :

أولها : أن يكون المخبرون بلغوا فى الكثرة والتفرق فى البلاد الى حيث يمتنع عقلا اتفاقهم على الكذب • وهذا الشرط حاصل ههنا • وذلك لأن الشيعة مع كثرتهم وتفرقهم فى مشارق الأرض ومغاربها ، يخبرون عن أن وجود هذا النص حاصل •

وثانيها : أن يكون المخبرون انما يخبرون عن أمر محسوس • وهذا الشرط حاصل ههنا • وذلك لأن المخبر عنه تنصيص محمد عليه

---

(١) المقدمة الثالثة : ا

السلام على امامة على ، وذات محمد عليه السلام ، وذات على ، وتكلم محمد عليه السلام بهذا الكلام ، كل ذلك أمر محسوس . وهـــذا الشرط ههنا حاصل .

وثالثها : أن يكون حال المخبرين فى كثرتهم وامتناع اتفاقهـــم على الكذب فى جميع الأزمنة مثل ما فى هذا الزمان .

والذى يدل على حصول هذا الشرط فى هذه الواقعة : وجهان :

الأول : ان هؤلاء الشيعة مـع كثرتهم وامتناع اجتماعهم عـلى الكذب ، يخبرون أنه أخبرهم قوم شأنهم كذلك . وكذلك الطبقة الثانية والثالثة . وهكذا جميع الطبقات الى زمان محمد صلى الله عليه وآله وسلم وعلى رضى الله عنه (١) كانوا فى الكثرة وامتناع الاجتماع على الكذب على ماهم عليه فى هذا اليوم . ولما كان أهل زماننا بالغين الى التواتر ، وهؤلاء قد أخبروا : أن كل واحد من الطبقات الماضية كانوا هكذا ، حصل العلم بأن الطبقات الماضية ، كانوا على هذه الصفة .

الثانى : لو فرضنا أن بعض الطبقات الماضية كانوا أقل من عـدد التواتر ، لوجب ان يشتهر ذلك ، وأن يصل هذا الخبر الينا . ولما لم يصل هذا الخبر الينا ، علمنا : أن المخبرين عن هذا الخبر فى جميع الطبقات كانوا موصوفين بالصفات المعتبرة فى التواتر . فثبت بمـا ذكرنا : حصول التواتر فى نص رسول الله صلى الله عليه وآله وسـلم على امامة على بن أبى طالب وخبر التواتر يفيد العلم . وذلك يفيد المطلوب .

الشبهة الرابعة : ان الامام منصوص عليه من قبل الله وقبل رسوله عليه السلام ، ومتى كان الأمر كذلك ، وجب أن يكون الامام هـــو على بن أبى طالب ـ رضى الله عنه ـ

والفرق بين هذه الشبهة الثانية : أنهم فى الشبهة الثانية بينوا

---

(١) ماكانوا : ا

انه لايجوز أن تكون البيعة طريقا الى ثبوت الامامة ، وأما ههنا فانهم لايقولون : البيعة لايجوز أن تكون طريقا الى الامامة ، بل قالوا : هب أن البيعة يجوز أن تكون طريقا للامامة ، الا أنه صحت (١) الدلالة على أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نص على امامة من يكون اماما بعده ، ثم يستنتج من هذا : أن ذلك المنصوص عليه لابد وأن يكون هو عليا .

وانما قلنا : انه عليه السلام نص على امامة من كان اماما بعده لوجوه :

الأول : أن النبى عليه السلام لم يخرج عن المدينة قط ، الا وقد استخلف عليها رجلا . وانما كان يفعل ذلك كيلا يختل أمر الرعية . وهذا المعنى بعد الموت أهم . لأن رعاية المصالح وقت الغيبة ، وان كانت شاقة الا أنها كانت ممكنة . أما رعايتها بعد الموت فغير ممكنة فلما لم يترك الرسول عليه السلام الاستخلاف وقت الغيبة القليلة ، فكيف يجوز أن يتركه وقت الغيبة العظمى - وهى الموت -

الثانى : ان النبى عليه السلام قال : « انما أنا لكم مثل الوالد لولده ، فاذا ذهب أحدكم الى الغائط فلا يستقبل القبلة ولايستدبرها » الحديث . فكما أنه يجب على الوالد المشفق رعاية مصالح أولاده حال حياته ، فكذا يجب عليه رعاية مصالحهم بعد مماته ، لئلا يضيعوا . ومعلوم أنه لو لم يستخلف ولم ينص على أحد ، لضاعوا فى دينهم ودنياهم ، فوجب القطع بأنه نص على من يكون اماما بعده .

الثالث : ان النبى صلى الله عليه وسلم بالغ فى الشفقة على الأمة وفى ارشادهم الى الأصلح : أن علمهم فى كيفية الاستنجاء ثلاثين أدبا . ومن المعلوم أن المصالح المتعلقة بالامامة التى هى أعظم المصالح فى الدين والدنيا بعد الرسالة ، أعظم من سائر المصالح ، فلما علم

---

(١) الا أنا سنقيم الدلالة : ب

فى اخس المصالح وأدونها رتبة ـ وهو الاستنجاء ثلاثين أدبا ، فكيف يليق به أن يرسل أمر الامامة بلكلية ، مع أنها أعظم المناصب فى الدين والدنيـــا ؟

الرابع : انه عليه السلام لم يخرج من الدنيا حتى صار أمر الدين كاملا ، كما قال تعالى : « اليوم أكملت لكم دينكم ، وأتممت عليكـم نعمتى » (المائدة ٣) والامامة أعظم أركان الدين ٠ فهذا يقتضى أن أمر الامامة قـد تم قبل وفاته ٠ وهـذا المعنى انما يحصل اذا قلنا : انه نص على امامة شخص معين ٠ فثبت بمجموع ما ذكرنا : أنه عليه السلام نص حال حياته على امامة من يكون اماما بعده ٠ ونقول : ذلك الشخص لايجوز أن يكون هو أبو بكر ، اذ لو كان كذلك ، لكان توقيفه الأمر على البيعة من أعظم المعاصى ٠ وذلك يقدح فى امامته ٠ ولما ثبت أنه ليس ابو بكر ولا العباس ايضا ، ثبت أنه «على» لئلا يخرج الحق عن قول كل الأمة ٠

الشبهة الخامسة : ان عليا أفضل الخلق بعد الرســول عليه السلام ٠ والأفضل يجب أن يكون اماما ٠ أما المقدمة الأولى : فسيجيىء تفسيرها بعد ذلك ٠ وأما المقدمة الثانية : فالدليل على صحتها : أن من جعـــل اماما لغيره ، فقد جعل متبوعا لذلك الغير ، وجعل الأكمل تبعا للأنقص قبيح فى العقول ٠ ألا ترى أن من بنى مدرسة ، فجعل واحدا من أوساط الفقهاء مدرسا فيها ، ثم أمر الشافعى وأبا حنيفة أن يجلسا فى درسه ، وأن يكونا من أتباعه وأشياعه ، فان كل واحد يذمه عليه ويلومه ٠ ويقول : انك جعلت الكامل تبعا للناقص ٠ وهذا قبيح فى العقول ٠ واذا ثبت أن عليا أفضل الخلق ، وثبت أن الأفضل هو الامام ، ثبت : أن عليا أفضل الخلق ، وثبت أن الأفضل هو الامام ، ثبت : أن عليـا هو الامام بعد رسول الله عليه السلام ٠

الشبهة السادسة : قالوا : ان عليا أعلم الصحابة وأشجعهم وأشدهم التصاقا برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، فوجب أن يكون هـــو

القائم مقامه . أما أنه أعلم وأشجع : فسيأتى الدليل عليه . وأما أنه أشدهم التصاقا برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فهو ظاهر . ما من حيث النسب فلاشك فيه . وأما من حيث الصهرية فكذلك . واذا ثبت هذا ، وجب أن يكون هو الامام . لأن الامام هو الذى يؤتم به ويقتدى به . وهذا لايتأتى الا بسبب العلم والشجاعة واذا كان علمه وشجاعته أكثر ، كان الاقتداء به والاهتداء بهداه أولى .

الشبهة السابعة : قوله : « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » (النساء ٥٩) أمر بطاعة أولى الأمر أمرا جزما . فوجب على أولى الأمر أن لا يأمروا الا بالطاعة . اذ لو جاز أن يأمروا بالمعصية ، مع أن الله تعالى أمرنا بطاعتهم مطلقا ، لكان قد أمرنا ــ على هذا التقدير ــ بالمعصية . وذلك باطل . اذا ثبت هذا ، علمنا : أن أولى الأمر الذين أمرنا الله بطاعتهم لايأمرون الا بالطاعة . وهذا يقتضى أن المراد بأولى الأمر فى هذه الآية : شخص واجب العصمة . فثبت : أن الامام يجب أن يكون واجب العصمة . وكل من قال بذلك ، قال : انه على » ــ رضى الله عنه ــ

الشبهة الثامنة : ان أبا بكر والعباس ما كانا صالحين للامامة ، فتعين أن يكون الامام هو على . انما قلنا انهما كانا صالحين . وذلك لأنهما كانا كافرين فى أول الأمر . وكل من كفر بالله طرفة عين ، لم يصلح للامامة . والدليل عليه : قوله تعالى « واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات . فاتمهن . قال : انى جاعلك للناس اماما . قال : ومن ذريتى قال : لاينال عهدى الظالمين » (البقرة ١٢٤) وحه الاستدلال به : ان لفظ العهد مطلق . وذكر الامامة قد جرى قبل ذلك ، فوجب أن يكون المراد من هذا العهد هو الامامة .

اذا ثبت هذا ، **فنقول** : كل من كان كافرا فهو ظالم ، لقوله تعالى : « ان الشرك لظلم عظيم » ولقوله تعالى : « والكافرون هم الظالمون » (البقرة ٢٥٤) واذا ثبت هذا فنقول : كل شخص اتصف

بالكفر فهو فى تلك الحالة يتصف بالظلم . فكان فى ذلك الوقت موصوفا بأنه ظالم ، فوجب أن يصدق عليه فى ذلك الوقت : أنه لاينال عهد الامامة . وقولنا بأنه لاينال عهد الامامة ، كلام يتناول الوقت الخاص الحاضر وجملة الأوقات المستقبلة ، بدليل صحة استثناء جميع الأوقات منه . فيقال : ان هذا الظالم والكافر ، لاينال عهد الامامة ، لابعد كفره ولابعد ظلمه . والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل تحت اللفظ . فثبت : أن الكافر حال ما كان موصوفا بكفره ، صدق عليه أنه لاينال عهد الامامة البتة فى شيء من أوقات وجوده . لاحال كفره ولا بعد كفره .

واذا ثبت هذا ، ثبت أن كل من كفر بالله طرفة عين فانه لاينال عهد الامامة ، بمقتضى هذه الآية . وثبت أن أبا بكر وعمر والعباس ـ رضى الله عنهم ـ كانوا قبل ظهور دين محمد عليه السلام على الكفر ، فوجب أن يخرجوا عن صلاحية الامامة ، واذا خرجوا عن هذه الصلاحية تعين على رضى الله عنه للامامة .

واعلم : أن هذه الاية كما دلت على أن عليا هو الامام بعد النبى عليه السلام ، فكذلك تدل على أنه لم يكفر طرفة عين بالله ، لأنه لو كان قد كفر بالله فى أول عمره ، لزم بحكم هذه الآية أن لايكون أهلا للامامة . فثبت أيضا : أن أبا بكر والعباس ليسا أهلا للامامة بمقتضى هذه الآية ، فيلزم خروج أبى بكر والعباس وعلى عن أهلية الامامة ، ويكون اجماع الأمة على أن الامام بعد رسول الله أحد هؤلاء الثلاثه باطلا ، ولما كان الطعن فى الاجماع فاسدا ، وثبت أن أبا بكر والعباس كانا قد كفرا بالله ، قبل ظهور دين محمد عليه السلام ، ثبت أن عليا رضى الله عنه لم يكفر بالله قط ، حتى لا يلزم الطعن فى الاجماع .

الشبهة التاسعة : التمسك بقوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا : اتقوا الله وكونوا مع الصادقين » (التوبة ١١٩) أمرنا بالكون مع الصادقين . والأمر بالكون مع الصادقين ، مشروط بوجود من يعلم قطعا أنه من الصادقين ، هو الذى يعلم منه كونه واجب العصمة .

فثبت أن الخلق مأمورون بمتابعة شخص واحـــد واجـب العصـــمة ، واذا ثبت ذلك ، ثبت أن الامام هو «على» بالوجه الذى قررناه فى الطرق المتقدمة .

الشبهة العاشرة : التمسك بقوله تعالى : « وأولوا الأرحام بعضـهم أولى ببعض فى كتاب الله » (الأنفال ٧٥) وهـذه الأولوية مطلقة : فوجب حملها على الكل ، دفعا للاجمال . وأيضا : يصح استثناء أى وصف أريد . كقوله : « وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض » الا فى كونه قائما مقامه بعد موته . والا فى التصرف فى اتباعه . وحكم الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل . فثبت : أن هذا اللفظ يتناول الامامة . اذا ثبت هذا ، فنقول : لاشك أن « أبا بكر » ما كان من أولى الأرحام لمحمد عليه السلام ، وكان «على» كذلك ، فكان «على» ـ رضى الله عنه ـ أولى بالامامة .

الشبهة الحـادية عشرة : التمسـك بقوله تعالى : انمـا وليكم الله ورسوله ، والذين آمنـوا : الذين يقيمون الصـــلاة ، ويؤتون الزكـاة . وهم راكعون » (المائدة ٥٥) .

وجه الاستدلال بالآية : أن نقول : هذه الآية تدل على امامة شخص معين . ومتى كان الأمر كذلك ، وجب أن يكون ذلك الشـخص هـــو على .

أما بيان المقام الأول : فالدليل عليه أن لفظ الولى مستعمل فى معنيين :

أحدهما : المتصرف . كقوله عليه السلام « أيمـا امـرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها ، فنكاحها باطل » .

والثانى : المحب والناصر . كقوله تعالى : « والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض » (التوبة ٧١) ويجب أن لايكون حقيقة فى معنى آخر ، تقليلا للاشتراك .

اذا ثبت هذا فنقول : الولى المذكور فى هذه الآية ، ليس بمعنى الناصر ، فوجب أن يكون بمعنى المتصرف . وانما قلنا : انه ليس بمعنى الناصر ، لأن الولى المذكور فى هذه الآية غير عام فى حق كل المؤمنين ، لأنه تعالى ذكره بكلمة « انما » وهى للحصر .

قال الشاعر :

ولست بالأكثر منهم حصى وانما العزة للكاثر

وأما الولاية بمعنى النصرة فهى عامة فى حق كل المؤمنين ، بدليل قوله تعالى : « والمؤمنون والمؤمنات ، بعضهم أولياء بعض » ويلزم من صحة هاتين المقدمتين : القطع بأن الولاية المذكورة فى هذه الآية ليست بمعنى النصرة . واذا بطل هذا المعنى ، وجب أن يكون المراد من الولاية المذكورة فى هذه الآية : التصرف . فصار معنى الآية : انما المتصرف فيكم أيها الأمة هو الله ورسوله والمؤمنون الموصوفون بكذا وكذا . والمتصرف فى كل الأمة هو الامام . فثبت : أن هذه الآية دالة على امامة شخص معين .

واذا ثبت هذا فنقول : وجب أن يكون ذلك الشخص هو على رضى الله عنه . ويدل عليه وجهان :

الأول : ان الأمة فى هذه الآية على قولين : منهم من قال : انها لاتدل على امامة أحد منهم . ومنهم من قال : انها تدل على امامة على بن أبى طالب . وليس فى الأمة أحد يقول انها تدل على امامة غيره . فلما ثبت دلالتها على أصل الامامة ، وجب دلالتها على امامة على بن أبى طالب ، اذ لو دلت على امامة غيره ، كان ذلك قولا ثالثا خارقا للاجماع . وهو باطل .

الثانى : انه اتفق أئمة التفسير على أن المراد بقوله تعالى : « الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة . وهم راكعون » هو على بن أبى طالب . ولما دل قوله : « انما وليكم الله ورسوله والمؤمنون » الموصوفون بكذا

وثبت : أن المراد بذلك هو «على» ثبتت دلالة هذه الآية على امـامة على امامة من كان مرادا بقوله : « المؤمنون الذين يقيمون الصلاة » «على» ـ رضى الله عنه ـ

الشبهة الثانية عشرة : التمسك بقوله صلى الله عليه وآله وسلم : « من كنت مولاه فعلى مولاه » والكلام فى التمسك بهذا الخبر مبنى على مقامين :

المقام الأول : تصحيح أصل الخبر . وأقوى ما قيل فيه : ان الأمة فى هذا الخبر على قولين : منهم من تمسك به فى اثبات فضيلة «على» ومنهم من تمسك به فى اثبات امامته . وذلك يقتضى اتفاقهم على قبوله . وكل خبر أجمعت الأمة على قبوله ، وجب القطع بصحته .

وأما بيان المقام الثانى ـ وهو التمسـك بـه على الامامة لعلى ـ فهو من وجهين :

الأول : ان النبى صلى الله عليه وآله وسلم قال : « أو لست أولى بكم من أنفسكم ؟ » قالوا : بلى . قال : « فمن كنت مولاه فعلى مولاه »

واعلم : أن التمسك بهذا الوجه موقوف على مقدمات :

الأولى : ان لفظ « المولى » يحتمل الأولى . والدليل عليه : قوله تعالى : « مأواكم النار هى مولاكم (الحديد ١٥) » قال المفسرون : معناه : النار أولى بكم . فدل هذا على أن لفظ المولى يحتمل الأولى .

المقدمة الثانية : ان المـراد من قوله : « من كنت مولاه ، فعلى مولاه » معناه : من كنت أولى به ، فعلى أولى بـه . والدليل عليه : أن لفظ المولى يحتمل الأولى . فان لم يحتمل لفظ المولى معنى آخر ، وجب حمله ههنا على الأولى ، وان احتمل معنى آخر سوى الأولى ، فنقول : على هذا التقدير يكون لفظ المولى مجملا محتاجا الى البيـان والتفسير . والكلام المذكور فى مقدمته ـ وهو ذكر الأولى ـ يصلح بيانا له ، فوجب أن يكون هذا المجمل مفسرا بما ذكرنا فى المقدمة الأولى ازالة للاجمال .

فثبت : أنه سواء كان لفظ المولى محتملا لمعنى آخر سوى الأولى ، أو غير محتمل ، فانه يجب أن يكون المولى مفسرا ههنا بالأولى .

المقدمة الثالثة : لما ثبت أن قوله عليه السلام : « من كنت مولاه » معناه : من كنت أولى به ، فعلى أولى به . فنقول : هذا يدل على الامامة . لأن قوله : « من كنت ولى به فعلى أولى به » وجب حمله على ثبوت الأولوية فى جميع الأشياء ، بدليل صحة الاستثناء وبدليل دفع الاجمال . ومعنى الأولوية : أن نفاذ حكمه فيكم أولى من نفاذ حكمهم فى أنفسهم . ولا معنى للامامة الا هذا . فثبت بهذا : دلالة هذا الخبر على امامة على بن أبى طالب .

الوجه الثانى فى بيان دلالة هذا الخبر على الامامة : أن لفظ المولى فى اللغة جاء بمعنى المعتق ، والمعتق ، وابن العم ، والحليف ، والناصر ، والمتصرف . ودل الاجماع : على أنه ليس المراد المعتق والمعتق وابن العم والحليف . ولايجوز أن يكون المراد الناصر ، لأنه يصير التقدير من كنت ناصرا له ، فعلى ناصر له . وهذا غير جائز ، لأن هذا المعنى فى غاية الظهور فلا يليق بالرسول عليه السلام أن يجمع الجمع العظيم لشرح هذا المعنى .

ولما بطل الكل لم يبق الا أن يكون المراد : المتصرف . فيصير المعنى : من كنت متصرفا فيه ، كان « على » متصرفا فيه . ولا معنى للامامة الا ذلك . فثبت : أن هذا الخبر يدل على امامته .

الشبهة الثالثة عشرة : التمسك بقوله عليه السلام : « أنت منى بمنزلة هرون من موسى »

أما بيان صحة هذا الخبر ، فكما تقدم ذكره فى خبر المولى .

وأما الاستدلال به على الامامة : فهو مبنى على مقدمات :

أولها : ان هرون عليه السلام كان خليفة لموسى عليه السلام بعد موته . والدليل عليه : أنه كان خليفة له حال حياته ، فوجب أن يكون

خليفة له بعد موته بتقدير أن يبقى . وانما قلنا : انه كان خليفة لـه حال حياته ، لقوله تعالى : « وقال موسى لأخيه هرون : اخلفنى فى قومى » (الأعراف ١٤٢)

وانما قلنا : انه لما كان خليفة لـه حال حياته ، وجب أن يكون خليفة له بعد موته . لأن هرون كان بحيث لو بقى بعد وفاة موسى ، لكان خليفة له . لأنه لو لم يكن كذلك ، لاقتضى ذلك انعزال هرون عن تلك الخلافة . وهـذا الانعـزال مشـتمل على الاهانة والاذلال . وذلك لايليق بمنصب النبوة التى كانت حاصلة لهرون .

وثانيها : ان المنازل قسمان : منها ماحصل ، ومنها ما كونه بحيث لو بقى لحصل له . مثاله للابن مع الاب حالتان : احداهما : اذا مات الأب أخذ الابن ميراثه . والثانى : ما اذا لم يمت الأب بعد ، ففى هذه الحالة الابن ، وان لم يأخـذ ميراثه ، لكنه حصـل للابن فى هـــذه الساعة ، كونه بحيث لو مات الأب ، لأخذ ميراثه . فكونه فى هـــذه الحيثية ، وبهذه الحالة : حكم حاصل فى الحال .

اذا ثبت هذا فنقول : ان هرون لما توفى قبل موسى عليه السلا لم يصر خليفة له بعد وفـاته . ولكنه كان بحـال لو بقى بعد موسى لكان خليفة له بعد موته . فكون هرون بهذه الحيثية وهذه الحـالة ، صفة من صفات هرون ومنزلة من منازله . وهى منزلة متحققة حاصلة فى الحـال .

وثالثها : ان قوله عليه الســلام « أنت منى بمنزلة هـرون من موسى » يتناول جميع المنازل . ويدل عليه وجهان :

الأول : لو كان المراد منه منزلة واحدة ، مع أنها غير مذكورة ، لصار هذا الحديث مجملا . والاجمال خلاف الأصل ، فوجب حمـــل اللفظ على كل المنازل دفعا للاجمال .

والثانى : انه عليه السلام قال فى آخر هذا الحديث « الا أنه لا نبى

بعدى » وهذا يدل على أن المراد من الخبر : اثبات جميع المنازل ، سوى هذه المنزلة الواحدة .

واذا ثبتت هذه المقدمات الثلاث ، فنقول : الخبر دل على أن جميع المنازل الحاصلة لهرون من موسى ، كانت حاصلة لعلى رضى الله عنه من محمد صلى الله عليه وآله وسلم وثبت أن من منازل هرون من موسى ، كون هرون بحيث لو عاش بعد موسى ـ عليه السلام ـ لكان خليفة له ، فوجب أن يكون من جملة منازل «على» من محمد عليه السلام أنه بحيث لو عاش بعد محمد عليه السلام لكان خليفة له ، لكنه عاش بعد محمد عليه السلام فوجب أن يكون خليفة له .

فثبت : أن هـــذا الخبر نص فى امامـة على بن أبى طـالب ـ رضى الله عنه ـ

لايقال : هذا الخبر فى واقعة طعن المنافقين فى قصة تبوك .

لأنا نقول : العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب .

الشبهة الرابعة عشرة : ان الأمة مجمعة على أنه عليه السلام استخلف عليا رضى الله عنه على المدينة فى غزوة تبوك ، ثم انه ما عزله عنها فوجب أن يبقى خليفة له على المدينة بعد موته . واذا كان خليفة لـه على المدينة بعد موته ، كان خليفة له فى كل الأمة . لأنه لا قائل بالفرق .

الشبهة الخامسة عشرة : انهـــم نقلوا عن أبى بكر وعمر وعثمان رضى الله عنهم أفعالا طاعنة فى صحة الامامة . وذا بطلت امامتهـــم بهذا الطريق ، ثبت القول بامامة على بن أبى طالب رضى الله عنه ضرورة أنه لا قائل بالفرق . وتلك المطاعن مذكورة فى الكتب المبسوطة .

* * *

والجـــواب :

اعلم : أنا لما أوردنا أكثر ما يتمسك القـوم بـه فى مذهبهم ، **فلنذكر أيضا : بعض ما نتمســك به فى اثبـات امامة « أبى بكر » ـ رضى الله عنه ـ** ثم نرجع الى الجواب عن شبهاتهم . فنقول : لنا فى المسألة وجوه أخر من الدلائل سوى ما ذكرناه :

الحجة الأولى : التمسك بقوله تعالى : « وعـد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ، ليستخلفنهم فى الأرض ، كما استخلف الذين من قبلهم » (النور ٥٥) فقوله : « الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات » صيغة جمع . أقلها ثلاثة . فقد وعد الثلاثة فما فوقها من أصحاب محمد عليه السلام أن يستخلفهم فى الأرض ، ويمكنهم من دينهم ، الذى ارتضى لهم . وكل ما وعد الله به ، فقد فعله . ولم يوجـد الا خلافة الخلفاء الأربعة ، فوجب القطع بأنها هى التى وعد الله به فى هذه الآيـــة وأثنى عليها وعظمها . وهذا يوجب القطع بصحة خلافة هؤلاء الأربعة .

الحجة الثانية : التمسـك بقوله تعـالى : « قـل للمخلفين من الأعراب : ستدعون الى قوم أولى بأس شديد ، تقاتلونهم أو يسلمون . فان تطيعوا يؤتكم الله أجرا حسنا ، وان تتولوا كما توليتم من قبل ، يعذبكم عذابا أليما » (الفتح ١٦)

وجه الاستدلال بالآية : ان الداعى لهؤلاء الأعراب ، اما محمد عليه السلام . واما أحد الخلفـاء الثلاثة – أعنى أبا بكـر وعمر وعثمان – واما أن يكون الداعى هو على رضى الله عنه ، واما أن يكون الداعى من كان بعد «على»

لا جائز أن يقال : الداعى هو محمد عليه السلام ، لقوله تعالى : « سيقول المخلفون : اذا انطلقتم الى مغانم لتأخذوها : ذرونا نتبعكم يريدون أن يبدلوا كـلام الله . قـل : لن تتبعونا . كذلكم قال الله من قبل » (الفتح ١٥)

ولا جائز أن يكن المراد هو « على » لأنه تعالى قال فى صـــفة هذه الدعوة : « تقاتلونهم أو يسلمون » ولم يتفق لعلى بعد النبى عليه السلام قتال بسبب طلب الاسلام ، بل كانت محارباته بسبب طلب الامامة . ولا جائز أن يكون المراد من كان بعد « على » لأنهم عندنا

كانوا على الخطأ ، وعند الخصم كانوا على الكفر . وعلى التقديرين فلا يليق بهم قوله تعالى : « فان تطيعوا يؤتكم الله أجرا حسنا ، وان تتولوا كما توليتم من قبل ، يعذبكم عذابا أليما » (الفتح ١٦)

ولما بطلت هذه الأقسام لم يبق الا أن يكون المراد به : أحد الخلفاء الثلاثة ـ أعنى أبا بكر وعمر وعثمان ـ وعلى هذا التقدير تكون الآية دالة على صحة خلافة أحد هؤلاء الثلاثة . ومتى صحت خلافة أحدهم ، صحت خلافة الكل ضرورة أنه لاقائل بالفرق .

الحجة الثالثة : لو كانت خلافة أبى بكر باطلة ، لما كان ممدوحا معظما عند الله تعالى . وقد كان كذلك ، فوجب القطع بصحة خلافته .

أما الملازمة فظاهرة . والخصم موافق عليه .

وانما قلنا بأنه ممدوح من عند الله لوجوه :

أحدها : قوله تعالى : « لقد رضى الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة » (الفتح ١٨) وهو ممن كان بايع تحت الشجرة ، فوجب أن يكون ممن رضى الله عنه .

وثانيها : قوله تعالى : « والسابقون الأولون من المهاجرين ، والأنصار ، والذين اتبعوهم باحسان . رضى الله عنهم ورضوا عنه » (التوبة ١٠٠ الآية) . ولا شك أنه كان من السابقين الأولين . فانا وان اختلفنا فى أنه هل كان ايمانه قبل ايمان الكل ؟ الا أن لفظ «السابقين» يفيد كل من كان له سبق فى الدين . ولولا أن المراد ذلك ، والا لما دخل فيه الأنصار . واذا ثبت أنه من السابقين ، وجب أن يدخل تحت قوله : « رضى الله عنهم ورضوا عنه »

وثالثها : قوله تعالى : « وسيجنبها الأتقى ، الذى يؤتى ماله يتزكى . وما لأحد عنده من نعمة تجزى ، الا ابتغاء وجه ربه الأعلى . ولسوف يرضى » (الليل ١٧ ـ ٢١)

فنقول : اتفق الأكثرون من أهل التفسير على أن المراد من هذه الآية هو أبو بكر . ونحن مع هذا نقيم الدلالة عليه .

فنقول : انه تعالى وصف الشخص المراد من هذه الآية بأنه أتقى . واذا كان أتقى كان أكرم . لقوله تعالى : « ان أكرمكم عند الله أتقاكم » (الحجرات ١٣) والاكرم عند الله لابد وأن يكون أفضل ، فثبت : أن المراد من هذه الآية : شخص هو أفضل الخلق . وأجمعت الأمة على أن أفضل الخلق بعد الرسول عليه السلام اما أبو بكر واما على فاذن هذه الآية مختصة اما بأبى بكر واما بعلى . لاجائز أن تكون نازلة فى حق «على» لأن الشخص المراد من هذه الآية : موصوف بوصف معين . وهو أنه ليس لأحد عنده من نعمة تجزى . و «على» ما كان كذلك . لأن عليا انما نشأ فى تربية محمد عليه السلام وطعامه عنده وشرابه . وذلك نعمة تجزى .

وأما أبو بكر فانه ما كان للنبى عليه السلام فى حقه نعمة تجزى ، بل كان له فى حقه نعمة الارشاد الى الدين ، الا أن هذه النعمة لاتجزى بدليل : أنه تعالى حكى عن الأنبياء عليهم السلام أنهم كانوا يقولون لأممهم : « وما أسألكم عليه من أجر ، ان أجرى الا على رب العالمين » (الشعراء ١٢٧) ولم يقل تعالى : ومالأحد عنده من نعمة ، بل قال : « وما لأحد عنده من نعمة تجزى » فبهذا القيد خرج على رضى الله عنه عن أن يكون مرادا بهذه الآية . فبقى أن يكون المراد بهذه الآية هو أبو بكر .

اذا ثبت هذا ، فنقول : دلت الآية أيضا : على أنه أفضل الخلق . فانه تعالى لما وصفه بأنه أتقى . والأتقى أفضل ، وجب أن يكون هو أفضل الخلق . ودلت الآية أيضا : على أنه تعالى راض عنه فى الحال والاستقبال ، لأنه قال : « ولسوف يرضى » وكلمة « سوف » مختصة بالاستقبال . هذا يدفع سؤال من قال : لعله تعالى كان راضيا عنه فى تلك الحالة ، لما كان مرضيا ، ثم زال الرضاء عنه وقت اشتغاله بالخلافة لانه تعالى بين بقوله : « ولسوف يرضى » بقاء ذلك الرضوان فى المستقبل (١) .

---

(١) فى الحال والاستقبال : ا

فثبت بمجموع ما ذكرنا : أنه لو كنت خلافته باطلة ، لما كـــان مرضيا عند الله فى الحال والاستقبال ، وثبت أنه مرضى عند الله فى الحال والاستقبال ، فوجب القطع بصحة خلافته .

الحجة الرابعة : قال بعضهم : رأينا الصحابة كانوا يقولون لــه : خليفة رســول الله . وعلى بن أبى طــالب كان يخاطبه بهذا الخطــاب والخصم يساعد عليه ، الا أنه يحمله على التقية . ثم رأينا أن الله تعالى وصف الصحابة بالصدق . فقال : « للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهــم وأموالهــم » الى قولــه تعالى : « أولئك هــم الصادقون » (الحشر ٨) ولما ثبت أنهم خاطبوه بخليفة رسول الله وأخبر الله عن كونهم صادقين ، لزم الحكم بأنه كان خليفة رسول الله حقا . وهذا الوجه قريب .

الحجة الخامسة : لو كانت الخلافة حقا لعلى ، لكان اما أن يقال : الأمة أعانوه على طلب هذا الحق أو ما أعانوه . فان كان الأول وجب عليه أن يطلبه ، لأنه اذا لم يطلبه مع القدرة على الطلب ، كان ذلك النقصير لا محالة عليه . وان قلنا : انهم ما أعانوه بل خذلوه ، لــزم أن يقال : ان هذه الأمة كانت شر الأمم ، لكنه تعالى وصف هذه الأمة بانها خير الأمــم . قال تعــالى : « كنتم خير أمــة أخرجت للناس ، تامــرون بالمعــروف ، وتنهون عن المنكــر » (آل عمران ١١٠) : فوصفهم بكونهم آمرين بكل معروف ، ناهين عن كل منكر . فلو أنهم خذلوا عليا ومــا أعانــوه على طلب حقه ، لكانــوا شر أمة أخرجت للناس ، ولما كانوا آمرين بالمعروف ، ولا ناهين عن المنكر . وكل ذلك باطــــل .

الحجة السادسة : التمسك بقوله عليه الســلام : « اقتدوا باللذين من بعــدى أبى بكــر وعمر » وقوله « اقتــدوا » صــيغة أمر . وهى اما للوجوب أو للندب . وعلى التقديرين فانه يدل علي جواز الاقتداء

بهما فى الأحكام . ولو كانـا على الخطـأ والضلال ، لما جاز ذلك .
والشيعة طعنوا فيه من وجوه :

أحدها : انه خبر واحد ، فلا يكون حجة .

وثانيها : ان هذا لو صح ، لكان نصـا فى ثبوت امامته ، فكان يجب عليه يوم السقيفة أن لايوقف امامته على البيعة .

وثالثهـا : لعله عليه السـلام قال : اقتــدوا باللذين من بعدى : أبا بكر وعمر . فأمر أبا بكر وعمر بالاقتداء باللذين يبقيان بعده . وهو كتاب الله عز وجل وعترته . كما ذكره فى خبر آخر .

والجواب عن الأول : ان أمر هؤلاء الشيعة عجيب . فانهم اذا وجدوا خبرا يقوى مذهبهم ، كخبر المولى وخبر المنزلة ، زعموا : أنه متواتر واذا وجـدوا خبرا يقوى قولنا ، زعموا : أنه خبر واحد . وليس بصحيح . وهذا يجرى مجرى التحكم .

لايقال : الأخبار الواردة فى حق «على» أقوى . لأن بنى أمية مع قوة سلطنتهم ، بالغوا فى اخفاء مناقب «على» ـ رضى الله عنه ـ ولولا قوتها والا لما بقيت مع هذا المبطل القوى .

لأنا نقول : هذا معارض بما روى : أن الروافض كانوا فى جميع الأعصار مبالغين فى القاء الشبهات فى فضائل أبى بكر ، ولولا قوتها . والا لما بقيت ، بل الترجيح من هذا الجانب . لأن الانسان حريص على ما منع منه . فملوك بنى أمية لما كان اجتهادهم فى اخفاء مناقب «على» أكثر ، كانت الدواعى أشد توفرا على نقلها .

أما الروافض : فانهم يلقون الشبهات والشكوك فى فضائل أبى بكر وذلك يوجب وهنها وضعفها ولما بقيت مع هـذا المانع القوى ، علمنا : أنها فى غاية الصحة .

قوله : « لو صح هذا الخبر ، لكان نصا فى امامته »

قلنا : لانسلم لاحتمال أن يكون هذا دليلا على وجوب الاقتــداء

بهما فى الفتوى ، أو فى الرأى والمشورة . واذا كان هذا محتملا ، لم يكن ذلك نصا فى ثبوت الامامة . بلى . انه يدل على أن امامته الحاصلة بالبيعة حقة لأنها لو كانت باطلة ، لما أمرنا الرسول عليه السلام باتباع المبطل .

قوله : « لعل الرواية » اقتدوا باللذين من بعدى أبا بكر وعمر »

قلنا : فتح الباب فى أمثال هذه التجوزات والتحريفات ، يفضى الى سقوط الوثوق بالقرآن ، وبجميع الأخبار . فالن الاستدلال بالدلائل اللفظية ، لايتم الا مع الاعراب . فاذا وجهنا الطعن الى الاعرابات ، سقط التمسك بالكل .

الحجة السابعة : روى أنه عليه السلام قال : « الخلافة بعدى ثلاثون سنة ، ثم تصير ملكا عضوضا » وصف القائمين بهذا الأمر فى مدة ثلاثين سنة بعده ، بالوصف الدال على التعظيم والمدح . ووصف من جاء بعد ذلك بالوصف الدال على أنهم أرباب الدنيا ، لا أرباب الدين . وذلك نص على صحة خلافة الخلفاء الأربعة .

لايقال : هذا خبر واحد ـ (لأنا نقول : (١) عندنا الامامة من فروع الدين ، فلا يمتنع اثباتها بخبر واحد . ثم اذا أنصفنا لم نجد هذا الخبر اقل مرتبة من خبر المولى وخبر المنزلة .

الحجة الثامنة : ان أبا بكر أفضل الخلق . والأفضل هو الامام . انما قلنا : انه هو الأفضل لوجوه :

أحدها : التمسك بقوله تعالى : « وسيجنبها الأتقى » (الليل ١٧) وقد مر تقريره .

وثانيها : الخبر المشهور . وهو قوله عليه السلام : « والله ماطلعت الشمس ، ولا غربت (٢) على أحد بعد (٣) النبيين أفضل من ابى بكر » :

---

(١) قلنا : الأصل

(٢) ولا بزغت : أ

(٣) من بعد : ب

وثالثها : قوله عليه السلام لأبى بكر وعمر : « هذان سيدا كهول أهل الجنة ، ما خلا النبيين والمرسلين » واذا ثبت أنه أفضل ، وجب أن يكون هو الامام ، للوجه الذى تمسك به الخصم . وأيضا : فالخصم موافق فى هذه المقدمة .

الحجة التاسعة : انه عليه السلام استخلفه على الصلاة أيام مرض موته ، وما عزله عن ذلك . فوجب أن يبقى بعد موته خليفة له فى الصلاة . واذا ثبتت خلافته فى الصلاة ، ثبتت خلافته فى سائر الأمور ضرورة أنه لاقائل بالفرق . وهـذا الوجه الذى تمسك به أمير المؤمنين على رضى الله عنه فى اثبات امـامة الصديق . حيث قال : « لانقيلك ولانستقيلك . قدمك رسـول الله صلى الله عليه وآله وسلم لديننـا . أفلا نقدمك فى أمور دنيانا »

فان قالوا : لم يثبت أنه عليه السلام استخلفه فى أمر الصلاة مدة مرضه . قلنا : هذه القضية لايمكن التوصل اليها الا بالروايات والكتب الصحيحة . والأخبار ناطقة بذلك . مثل صحيح البخارى وغيره . فكيف يمكن مدافعته بمجرد التشهى .

الحجة العاشرة : ان طريق حصول الامامة اما النص أو الاختيار . وبطل القول بالنص – على ما ستأتى دلائله – فبقى القول بالاختيار . وكل من قال : طريق الامامة هو الاختيار ، قال : الامام هو أبو بكر ، فوجب القطع بصحة امامته . ضرورة أنه لا قائل بالفرق .

واذا عرفت هذه الحجج ، فلنرجع الى الجواب عن الشبهات :

أما الشبهة الأولى وهى قولهم : أجمعت الأمة على أن الامام . اما «على» أو أبو بكر أو العباس . وأبو بكر والعباس لايصلحان للامامة لان الامام يجب أن يكون واجب العصمة . وهما ما كانا واجبى العصمة فلم يصلحا للامامة فتعين على رضى الله عنه للامامة .

فالجواب : هب أن الأمـة أجمعت على أن الامـام أحد هـؤلاء

الثلاثة . فلم قلتم : ان الاجماع حجة . قالوا : لأنا دللنا على أن الزمان لايخلو عن وجود المعصوم ، واذا أجمعت الأمة اشتمل اجماعهم على قوله ، وقوله حق . والمشتمل على الحق حق ، فكان اجماع الأمة حقا من هذا الوجـه .

قلنا : لانسلم أن الزمان لايخلو عن وجود معصوم . وقد بينا ضعف دليلكم فيه .

سلمنا ذلك ، لكن لايلزم من هذا أن الاجماع حجة ، لاحتمال أن الامام خاف القوم فوافقهم على باطلهـم على سبيل التقية والخوف . واذا كان الأمر كذلك ، لم يلزم من هذا القدر أن الاجماع حجة .

وأما الشبهة الثانية : وهى قولهم : لو كان أبو بكـر اماما ، لكانت امامته اما أن تثبت بالنص أو بالبيعة . قلنا : حصلت امامته بالبيعة . والشبهات التى ذكرتموها فى ابطال البيعة ، قد سبق الجواب عنها .

وأما الشبهة الثالثة ــ وهى ادعـاء النص الجلى ــ فجوابهـا : انا لانسلم أن الرواة كانوا فى جميع الأعصـار بالغين الى حد الكثرة المعتبرة فى التواتر .

قوله : « ولو كانوا فى حد الآحاد فى بعض الأعصـار ، لاشتهر الآن . وليس الأمر كذلك » قلنا : الجواب عنه من وجهين :

الأول : لانسلم أنه يجب أن يشتهر ذلك . والدليل عليه : ان كثيرا من الأراجيف الكاذبة قد اشتهرت الآن فى الشرق والغرب ، ولانعلم أن زمان ذلك الوضع ، أى زمان كان ؟ ولا أن ذلك الواضع ، من كان ؟

وأيضا : فان هذا النص الجلى لم يصل الى المخالفين خبره ، حتى أنا نحلف بالله وبالأيمان الى لا مخارج عنها : أن خبر هذا النص ، لم يؤثر فى قلوبنا ، ولم يفد ظن الصحة ، فضلا عن القطع . فاذا جاز وقوع هذا النص مع عظم مرتبته ، ولم يصل خبره الينا ، فلم لايجوز

أن يقال : ان رواة هذا الخبر كانوا فى حد الآحاد ، الا أن هذا الخبر لم يصل اليكم ؟

الثانى : هب أنه يجب أن يشتهر . لكنه مشهور عند أهل العلم أن واضـــع هـــذا المـذهب ـ أعنى ادعـاء النص الجلى ـ هـــو « ابن الراوندى » و « أبو عيسى الوراق » وأمثالهما . من المشهورين بالكذب . ثم ان هؤلاء الروافض لشدة شغفهم بتقرير مذهبهم ، قبلوا تلك الأحاديث (١) رواها الأسلاف للأخلاف .

ثم الذى يدل على أنه كذب محض وجوه :

الأول : ان هذا النص الجلى الذى لايحتمل التأويل ، لو حصل . لكان اما أن يقال : انه عليه السلام أوصله الى أهل التواتر ، أو ما أوصله اليهم . فان كان قد أوصله اليهم لكان قد شاع واستفاض ووصل الى جمهور الأمة . ولو كان كذلك لامتنع على الأعداء اخفاء مثل هـــذا النص . ولو كان كذلك لامتنع اطباق الخلق مع شدة محبتهم للرسول عليه السـلام ومبالغتهم فى تعظيم أوامره ونواهيـه ، على ظلم على ابن أبى طالب ، ومنعه من حقه . فان طالب الامامة هب أنه ينكر هذا النص الا أن من لم يكن طالبا للامامة لاينكره ، فما الذى يحمله عـلى انكار هذا النص الجلى ، وعلى القاء النفس فى العذاب الأليم من غير غـرض ، يرجـــع اليه فى الدنيا والآخـــرة ؟ وأما ان قلنا : انـــه عليه السلام ما أوصل هذا النص الجلى الى أهل التواتر ، فحينئذ لايكون مثل هذا الخبر حجة قاطعة . ويسقط هذا الكلام بالكلية .

الثانى : انه لم ينقل عن على رضى الله عنه أنه ذكر هذا النص الجلى فى شىء من خطبه ومناشداته ، مـع أنـه ذكر خبر المولى وخبر المنزلة ، وتمسك بجميع الوجوه . فلو كان هذا النص اجلى موجودا ،

---

(١) الأكاذيب : ب

لكان أعظم من سائر الوجوه ٠ وكيف يليق بالعاقل أن يترك التمسك بالحجة القاطعة ، ويعول على الوجوه الخفية المحتملة ؟

الثالث : انه لو كان هذا النص الجلى موجودا ، لعرفناه ٠ ونحن لانعرفه ، فهو غير موجود ٠

بيان الملازمة : انه لو جاز وجوده مع أنه لم يصل خبره الينا ، لجاز أن يقال : القرآن قد عورض ولم يصل خبره الينا ، وأنه عليه السلام نسخ صوم رمضان والتوجه الى الكعبة ، ولم يصل خبره الينا وهذا يفضى الى تشويش الشريعة بالكلية ٠ ولاشك فى بطلانه ٠

لايقال : الفرق بين الصورتين : أنه كان للقوم فى اخفاء هذا النص غرض ٠ وهو أن يكونوا هم الملوك والأمراء ، وليس لهم فى اخفاء ما ذكرتموه غرض ٠

لأنا نقول : انه لايلزم من عدم غرض معين ، عدم سائر الأغراض ٠ فعليكم أن تبينوا أنه لم يوجد فى هذه الصورة شئ من الأغراض الآخر ٠

وأما الشبهة الرابعة : وهى قولهم : انه وجد النص على امامة شخص معين ، ومتى كان كذلك كان هذا الشخص هو « على » ٠

فنقول : لانسلم انه وجد النص على امامة شخص بعينه ٠ والوجوه التى ذكرتموها معارضة بوجه واحد ٠ وهو أنه يحتمل أن يقال : ان الله تعالى علم أنه لو نص على شخص معين ، لاستنكفوا عن طاعته ، ولتمردوا ٠ وكيف يبعد ذلك والروافض يقولون : انه تعالى لما نص على امامة « على » تمرد القوم وأبوا اطاعته وأظهروا منازعته ومخالفته ؟

واذا ثبت هذا فنقول : المقصود من نصب الامام رعاية مصلحة الخلق ٠ ولما علم الله تعالى أن التنصيص يفضى الى الفتنة واثارة المفسدة ، كان الأصلح ترك التنصيص وتفويض الأمر الى اختيارهم ٠ وبهذا التقرير يسقط كل ما ذكرتموه ٠

وأما الشبهة الخامسة : وهى أن عليا رضى الله عنه أفضل ٠ والأفضل هو الامام ٠ فنقول : ان أصحابنا عارضوا هذا بأن أبا بكر

أفضل . والأفضل هو الامام . وبالجملة فستجىء مسالة التفضيل ان شاء الله تعالى .

سلمنا : أن عليا كان افضل . فلم قلتم : ان الأفضل هو الامـام ؟ ولم لايجوز امامة المفضول مع وجود الفاضل ؟

بيانه : أن المفضـول اذا كان موصـوفا بالصـفات المعتبرة فى الامامة ، لكنه كان أقل درجة فى تلك الفضائل من غيره . ونعلم أن الامامة لو فوضت الى ذلك الأفضل لحصـــل التشويش والاضطراب ، ولو فوضت الى هذا المفضول ، لاستقامت الأمـور وانتظمت المصالح ، فالعقل يقتضى تفويض الامامة الى ذلك المفضول . لأن المقصود من نصب الامام رعاية المصالح . واذا كانت رعاية المصـالح لاتحصل (١) الا بتفويض الامامة الى هذا المفضول ، لكان ذلك واجبا . وكيف لانقول ذلك ، والروافض يقولون : ان أكثر الناس كانوا يبغضون عليا ، لأنـه قتل أقاربهم . ولهذا السبب أنكروا النص عليه . ومنعوه عن حقه . واذا كان كذلك ، فهم قد اعترفوا بأن تفويض الامامة اليه ، منشـأ الفتن . وحينئذ يظهر ما ذكرناه ــ وهذا هو الجواب بعينه عن الشبهة السـادسة ــ

وأما الشبهة السابعة : وهى التمسك بقوله تعالى : « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » (النساء ٥٩) الآية . فنقول : لو كان المراد من أولى الأمر هو المعصوم ، لكان ظاهرا ، لأن الأمـر بطاعته مشروط بالقدرة على الوصول اليه ، لكنه غير ظاهر ، فعلمنا : أن قوله : « أطيعوا الله وأطيعوا الرسـول وأولى الأمـر منكم » ليس أمرا بطاعة المعصوم .

لايقال : نضمر فى الآية شيئا . والتقدير : أطيعوا اذا ظهر .

لأنا نقول : اذا فتحتم باب الاضمار ، فليس اضـماركم أول من اضمرنا . فانا نقول : التقدير أطيعوه اذا أمركم بالطاعة .

---

(١) لاتصلح : ب

وأما الشبهة الثامنة : وهى التمسك بقوله تعالى : « لاينال عهدى الظالمين » (البقرة ١٢٤) . فجوابه لم لابجوز أن يكون ذلك مقصورا على زمان حصول صفة الظلم ؟ والاعتماد فى العموم على دليل الاستثناء ، معارض بما أن هذا المفهوم يحتمل التقسيم . فيقال : الظالم لاينال عهد الامامة فى حال كونه ظالما ، أو فى جميع الاحوال ؟ ولولا ان ذلك المفهوم مشترك بين هذين القسمين ، والا لم يصح تقسيمه اليهما .

وأما الشبهة التاسعة : وهى التمسك بقوله تعالى : « وكونوا مع الصادقين » (التوبة ١٩) لايمكن حمله على المعصومين ، لأنهم ليسوا ظاهرين ، فوجب حمله على مجموع الأمة ، صونا للفظ عن التعطيل . فتصير هذه الآية دليلا على أن الاجماع حجة .

وأما الشبهة العاشرة : وهى النمسك بقوله تعالى : « وأولوا الارحام بعضهم أولى ببعض » (الأنفال ٧٥) فجوابه : ان قوله « بعضهم أولى ببعض » لايفيد العموم . والاعتماد على دليل الاستثناء ، معارض بما ذكرناه فى صحة التقسيم .

وأما الشبهة الحادية عشرة : وهى التمسك بقوله تعالى : « انما وليكم الله ورسوله » (المائدة ٥٥) فجوابه : « الولاية المذكورة فى هذه الآية خاصة ، والولاية بمعنى النصرة عامة »

قلنا : الولاية بمعنى النصرة اذا اضيفت الى من سوى على رضى الله عنه من الأمة ، كانت مخصوصة لامحالة بعلى . لأن الانسان يستحيل أن يكون ناصرا لنفسه . وأما اذا لم تكن مضافة الى أقوام معينين ، كانت عامة . فقوله : « انما وليكم الله ورسوله » والمؤمنون الموصوفون بالصفة المذكورة . وهذا خطاب مع كل الأمة ، سوى المؤمنين الموصوفين بالصفة المذكورة ، فلا جرم كانت الولاية بمعنى النصرة هذه ، خاصة بالمؤمنين الموصوفين بالصفة المذكورة .

وأما قوله : « والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض »

(التوبة ٧١) فنقول : ليست الولاية المذكورة فيه مضافة الى أقوام معينين ، فلا جرم ما كانت خاصة بقوم معينين . فثبت بما ذكرنا : أنه لايمتنع أن تكون الولاية المذكورة فى قوله : « انما وليكم الله » هى المفسرة بمعنى المحبة والنصرة . واذا بطلت هذه المقدمة ، سقطت هذه الشبهة . ثم نقول : ان دل ما ذكرتم على أن الولاية المذكورة فى الآية ، بمعنى التصرف . فمعنا ما يبطل ذلك . وهو من وجهين :

الأول : انه يقتضى حصول الامامة لعلى فى زمان حياة محمد عليه السلام وانه باطل .

والثانى : ان قوله تعالى : « والذين آمنوا . الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون » مشتمل على سبعة ألفاظ من صيغ الجموع . فحملها على الشخص الواحد خلاف الأصل .

وأما الشبهة الثانية عشرة : وهى التمسك بقوله عليه السلام : « من كنت مولاه فعلى مولاه » فجوابها من وجوه :

الأول : انه خبر واحد . قوله : « الأمة اتفقت على صحته ، لأن منهم من تمسك به فى تفضيل « على » ومنهم من تمسك به فى امامته » قلنا : تدعى أن كل الأمة قبلوه قبول القطع أو قبول الظن ؟ الأول : ممنوع . وهو نفس المطلوب . والثانى : مسلم . وهو لاينفعكم فى مطلوبكم . سلمنا : صحة الحديث ، لكن لانسلم أن لفظ المولى يحتمل الأولى .

والاستدلال بقوله تعالى : « النار هى مولاكم » (الحديد ١٥) بمعنى هى أولى بكم ، معارض بما انه لايجوز اقامة كل واحد من هذين اللفظين مقام الآخر فيقال : هذا أولى من ذلك ، ولا يقال : هذا مولى من ذلك . ويقال : هذا مولى فلان ، ولايقال : هذا أولى فلان .

وسلمنا : أن لفظ المولى يحتمل الأولى . ولكن لانسلم أنه يجب حمل لفظ المولى فى هذا الحديث على الأولى .

قوله : « المولى مجمل ، والأولى يحتمل أن يكون بيانا له ، فوجب حمله عليه » قلنا : هذا دليل ظنى فلا يقبل فى القطعيات .

سلمنا : أنه محمول على الأولى ، لكن لانسلم أنه يجب أن يكون أولى بهم فى كل شىء ، بل يجوز أن يكون أولى بهم فى بعض الأشياء . وهو وجوب محبته وتعظيمه والقطع على سلامة باطنه . فانه روى أنه عليه السلام انما قال هذا الكلام عند منازعة جرت بين «زيد» و «على» فقال على لزيد : أنت مولاى . فقال زيد : لست مولى لك ، وانما أنا مولى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم . فقال عليه السلام هذا الكلام ، عند هذه الواقعة . فوجب صرف الأولوية الى حكم هذه الواقعة . وهو ان من كنت أولى به فى المحبة والتعظيم والقطع على سلامة الباطن ، فعلى أولى به فى هذه الأحكام . ثم نقول : حمل اللفظ على ما ذكرناه أولى من حمله على الامامة ، والا لزم كونه اماما حال حياة محمد عليه السلام نافذ الحكم متصرفا فى الأمة . ولاشك فى بطلان هذا الكلام .

وأما الوجه الثانى من الوجهين الذين تمسكوا بهما من هذا الخبر فجوابه : انا نحمل لفظ المولى على الناصر . والمعنى : من كنت ناصرا له فعلى ناصر له . أو المعنى : من كنت سيدا له ، فعلى سيد له . ولاشك أن هذا اللفظ يفيد التعظيم العظيم ، لما أنه يفيد القطع بسلامة باطن « على » عن الكفر والفسق ، وأنه لايحبه الا من أحبه الله (١) ورسوله . وهذا يفيد أعظم المدائح وأجل المناصب .

ومما يدل قطعا على أنه ليس المراد من هذا الخبر ، تقرير الامامة : أن النبى عليه السلام ما كان يخاف أحدا فى تبليغ أحكام الله تعالى . كما قال تعالى : « يا أيها الرسول بلغ ما أنزل اليك من ربك » : الى قوله تعالى « والله يعصمك من الناس » (المائدة ٦٧) فلو كان غرضه تقرير كونه اماما لذكره بلفظ صريح معلوم يعرفه كل أحد

---

(١) فانه لايحب الا ما يحبه الله : أ

ولما لم يذكر ذلك اللفظ الصريح ، علمنا : أنه ليس الغرض من هذا الخبر : ذكر أمر الامامة ٠

وأما الشبهة الثالثة عشرة : فجوابها : ان هذا الخبر من باب الآحاد ـ على مامر تقريره فيما تقدم ـ سلمنا صحته ٠ لكن لانسلم أن هارون عليه السلام كان بحيث لو بقى ، لكان خليفة لموسى عليه السلام قوله : « لأنه استخلفه ، فلو عزله ، كان ذلك اهانة فى حق هارون » قلنا : لانسلم ٠ فلم لايجوز أن يقال : ان ذلك الاستخلاف كان الى زمان معين ، فانتهى ذلك الاستخلاف بانتهاء ذلك الزمان ٠

وبالجملة : فهم مطالبون باقامة الدليل على لزوم النقصان عند انتهاء هذا الاستخلاف ، بل هذا بالعكس أولى ٠ لأن من كان شريك الانسان فى منصب ، ثم يصير نائبا له وخليفة له ، كان ذلك يوجب نقصان حاله ٠ فاذا أزيلت تلك الخلافة ، زال ذلك النقصان ، وعاد ذلك الكمال ٠ سلمنا : أن هارون كان بحيث لو عاش ، لكان خليفة له بعد وفاته ، لكن لم قلتم : ان قوله : « أنت منى بمنزلة هرون من موسى » يتناول جميع المنازل ٠ ودليل الاستثناء معارض بحسن الاستفهام وحسن التقسيم وحسن ادخال لفظى الكل والبعض عليه ٠

وأما الشبهة الرابعة عشرة : وهى أنه عليه السلام استخلفه فى غزاة تبوك ٠ فنقول : لم لايجوز أن يقال : ذلك الاستخلاف كان مقدرا بمدة ذلك السفر ، فلا جرم انتهى ذلك الاستخلاف بانقضاء تلك المدة ٠ وأيضا : فانه معارض باستخلاف النبى عليه السلام أبا بكر حال مرضه فى الصلاة ٠ فان أنكروا ذلك أنكرنا ذلك ٠

وأما الشبهة الخامسة عشرة : وهى التمسك بالمطاعن فى أبى بكر وعمر وعثمان ٠ فجوابها : ان ماذكرناه من الدلائل على امامة أبى بكر رضى الله عنه ، **دلائل يقينية** ٠ وما ذكرتموه من المطاعن محتمل ٠ والمحتمل لايعارض اليقين ٠ والاستقصاء فى تلك التفاصيل لايليق بهذا المختصر ٠ وبالله التوفيق ٠

الفصـــل الخـــامس

فــى

بيان ان أفضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من هو ؟

مذهب أصحابنا : أن أفضل الناس بعد رسول الله صـلى الله عليه وآله وسلم هو أبو بكر – رضى الله عنه – وهو قول قدماء المعتزلة ·

ومذهب الشيعة : أنه على بن أبى طالب – رضى الله عنه – وهو قول أكثر المتأخرين من المعتزلة ·

أما أصحابنا : فقد تمسكوا بقوله تعالى : « وسيجنبها الأتقى » (الليل ١٧) وبقوله عليه السلام : « والله ما طلعت شمس ولا غربت على أحد بعد النبيين والمرسلين ، أفضل من أبى بكر » وكل ذلك قـد مضى تقريره فى الفصل المتقدم ·

وأما الشيعة فقد احتجوا على أن عليا أفضل الصحابة بوجوه :

الحجة الأولى : التمسك بقوله تعالى : « فقل : تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ، ونساءنا ونساءكم ، وأنفسنا وأنفسكم » (آل عمران ٦١) وثبت بالأخبار الصحيحة : أن المراد من قوله « وأنفسنا » هو على · ومن المعلوم أنه يمتنع أن تكون نفس « على » هى نفس « محمد » بعينه · فلابد وأن يكون المراد : هو المساواة بين النفسين · وهــذا يقتضى أن كل ما حصل لمحمد من الفضائل والمناقب ، فقد حصل مثله لعلى ·

ترك العمل بهذا فى فضيلة النبوة ، فوجب أن تحصـل المساواة بينهما فيما وراء هذه الصفة · ثم لاشك أن محمدا عليه السلام كـان أفضل الخلق فى سائر الفضـائل ، ولمـا كان «على» مساويا فى تلك الفضائل ، وجب أن يكون أفضل الخلق ، لأن المساوى للأفضل يجب أن يكون أفضل ·

الحجة الثانية : التمسك بخبر الطير . وهو قوله عليه السلام : « اللهم ائتنى بأحب الخلق اليك ، يأكل هذا الطير معى » والمحبة من الله تعالى عبارة عن كثرة الثواب والتعظيم .

الحجة الثالثة : ان عليا رضى الله عنه كان أعلم الصحابة ، والأعلم أفضـــل .

انما قلنا : انه كان أعلم الصحابة للاجمال والتفصيل . أما الاجمال فهو أنه لانزاع أن عليا كان فى أصل الخلقة فى غاية الذكاء والفطنة ، والاستعداد للعلم . وكان محمد عليه السلام أفضل العقلاء ، وأعـلم العلماء . وكان على غاية الحرص فى طلب العـلم ، وكان محمد عليه السلام فى غاية الحرص فى تربية « على » وفى ارشـاده الى اكتساب الفضائل .

تم ان عليا رضى الله عنه نشأ من أول صغره فى حجر محمد عليه السلام ، وفى كبره صار ختنا له . وكان يدخل عليه فى كل الأوقات . ومن المعلوم : أن التلميذ اذا كان فى غاية الذكاء ، والحرص عـلى النقل (١) وكان الأستاذ فى غـاية الفضل ، وفى غاية الحرص على التعليم . ثم ان اتفق لمثل هذا التلميذ أن اتصل بخدمة هذا الأستاذ من زمان الصغر ، وكان ذلك الاتصال بخدمته حاصلا فى كل الأوقات فانه يبلغ ذلك التلميذ فى العلم مبلغا عظيما .

وهذا بيان اجمالى فى أن عليا كان أعلم الصحابة . وأما أبو بكر فانه انما اتصل بخدمته عليه السلام فى زمان الكبر . وأيضا : ما كان يصل الى خدمته فى اليوم والليلة الا زمانا يسيرا ، أما على فانه اتصل بخدمته فى زمان الصغر ، وقد قيل : « العلم فى الصغر كالنقش فى الحجر ، والعلم فى الكبر كالنقش فى المدر » فثبت بما ذكرنا : أن عليا كان اعلم من أبى بكر ـ

---

(١) التعلم (ب)

وأما التفصيل . فيدل على ذلك وجوه :

الأول : قوله عليه السلام : « أقضاكم على » والقضاء محتاج الى جميع أنواع العلوم . فلما رجحه على الكل فى القضاء ، لزم أنه رجحه عليهم فى جميع العلوم . وأما سائر الصحابة ، فقد رجح كل واحد منهم على غيره ، فى علم واحد . كقوله عليه السلام : « أفرضكم زيد بن ثابت ، وأقرأكم أبى »

والثانى : ان أكثر المفسرين سلموا أن قوله تعالى : « وتعيها أذن واعية » (الحاقة ١٢) نزل فى حق على رضى الله عنه . وتخصيصه بزيادة الفهم يدل على اختصاصه بمزيد العلم .

الثالث : روى أن عمر رضى الله عنه أمر برجم امرأة ولدت لستة أشهر ، فنبهه على رضى الله عنه . وقال له : الآية « وحمله وفصاله ثلاثون شهرا » (الأحقاف ١٥) مع قوله : « والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين » (البقرة ٢٣٣) على أن أقل مدة الحمل ستة أشهر . فقال عمر : « لولا على ، لهلك عمر » وروى أن امرأة أقرت بالزناء ، وكانت حاملا ، فأمر عمر برجمها . فقال على : « ان كان لك سلطان عليها ، فماسلطانك على ما فى بطنها ؟ » فترك عمر رجمها ، وقال : « لولا على ، لهلك عمر »

فان قيل : لعل عمر أمر برجمها من غير تفحص عن حالها ، فظن انها ليست بحامل ، فلما نبهه على رضى الله عنه ترك رجمها .

قلنا : هذا يقتضى أن عمر رضى الله عنه ما كان يحتاط فى سفك الدماء . وهذا أشر من الأول .

وروى أيضا : أن عمر قال يوما على المنبر : « ألا لاتغالوا فى مهور النساء ، فمن غالى فى مهر امرأة جعلته فى بيت المال » فقامت عجوز وقالت : ياأمير المؤمنين أتمنع عنا ما أحله الله لنا ؟ قال تعالى : « وان أردتم استبدال زوج مكان زوج ، وآتيتم احداهن قنطارا ،

فلا تأخذوا منه شيئا » (النساء ٢٠) فقال عمر رضى الله عنه : كل الناس أفقه من عمر ، حتى المخدرات فى البيوت » فهذه الوقائع وقعت لغير على . ومثلها لم يتفق لعلى .

الرابع : نقل عن على رضى الله عنه أنه قال : « والله لو كسرت لى (١) الوسادة ، ثم جلست عليها ، لقضيت بين أهل التوراة بتوراتهم ، وبين أهل الانجيل بانجيلهم ، وبين أهل الزبور بزبورهم ، وبين أهل الفرقان بفرقانهم . والله مامن آية نزلت فى بحر ولا بر ولا سهل ولا جبل ولا سماء ولا أرض ولا ليل ولا نهار ، الا وأنا أعلم فيمن نزلت وفى أى شىء نزلت »

طعن « أبو هاشم » فى هذا . وقال : « التوراة منسوخة . فكيف يجوز الحكم بها ؟ »

الجواب عنه من وجوه :

الأول : لعل المراد شرح كمال علمه بتلك الأحكام المنسوخة على التفصيل ، وبالأحكام الناسخة لها الواردة فى القرآن .

والثانى : لعل المراد : أن قضاة اليهود والنصارى متمكنون من الحكم والقضاء على وفق أديانهم ، بعد بذل الجزية . فكان المراد : أنه لو جاز للمسلم ذلك ، لكان هو قادرا عليه .

والثالث : لعل المراد يستخرج من التوراة والانجيل نصوصا دالة على نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم . فيكون ذلك أقوى فى التمسك بها على اليهود والنصارى .

الرابع : انا نتفحص عن أحوال العلوم . وأعظمها علم الأصول . وقد جاء فى خطب أمير المؤمنين على بن أبى طالب رضى الله عنه من أسرار التوحيد والعدل والنبوة والقضاء والقدر وأحوال المعاد ، ما لم يأت فى كلام سائر الصحابة .

---

(١) ألقيت : ب

وأيضا : فجميع فرق المتكلمين ينتهى آخر نسبهم فى هذا العلم اليه • أما المعتزلة فهم ينسبون أنفسهم اليه ، وأما الأشعرية فكلهم منتسبون الى « الأشعرى » وهو كان تلميذا لـ « أبى على الجبائى » المعتزلى • وهو منتسب الى أمير المؤمنين « على بن أبى طالب » ـ رضى الله عنه ـ وأما الشيعة • فانتسابهم اليه ظاهر • وأما الخوارج • فهم مع غاية بعدهم عنه كلهم منتسبون الى أكابرهم • وأولئك الأكابر كانوا تلامذة على بن أبى طالب رضى الله عنه •

فثبت : أن جمهور المتكلمين من فرق الاسلام كلهم كانوا تلامذة على بن أبى طالب رضى الله عنه • وأفضل فرق الأمة هم الأصوليون ، فكان هذا منصبا عظيما فى الفضل •

ومنها : علم التفسير ـ وابن عباس رئيس المفسرين كان تلميذ على ـ ومنها : علم الفقه : وكان فيه فى الدرجة العالية • ولهذا قال عليه السلام : « أقضاكم على » وقال على : « لو كسرت لى الوسادة لحكمت لأهل التوراة بتوراتهم » على ما نقلناه • ومنها : علم الفصاحة • ومعلوم أن واحدا من الفصحاء الذين بعده ، لم يدركوا درجته ، ولا القليل من درجته • ومنها : علم النحو • ومعلوم أنه انما ظهر منه • وهو الذى أرشد « أبا الأسود الدؤلى » اليه • ومنها : علم تصفية الباطن • ومعلوم أن نسب جميع الصوفية ينتهى اليه • ومنها : علم الشجاعة وممارسة الأسلحة • ومعلوم أن نسبة هذه العلوم ينتهى اليه •

فثبت بما ذكرنا : أنه رضوان الله عليه كان أستاذ العالمين بعد محمد عليه السلام فى جميع الخصال المرضية ، والمقامات الحميدة الشريفة •

واذا ثبت أنه كان أعلم الخلق بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، وجب أن يكون أفضل الخلق بعد الرسول : لقوله تعالى : « قل : هل يستوى الذين يعلمون ، والذين لايعلمون » (الزمر ٩)

وقوله تعالى : « يرفع الله الذين آمنوا منكم . والذين أوتوا العلم درجات » (المجادلة ١١)

الحجة الرابعة : فى بيان أن عليا أفضل الصحابة : أن عليا كان أكثر جهادا من أبى بكر فوجب أن يكون أفضل منه . اما انه كان أكثر جهادا منه . فالأمر فيه ظاهر ، لمن قرأ كتب السير ، وأما أنه من كان أكثر جهادا ، كان أفضل ، لقوله تعالى : « وفضل الله المجاهدين على القاعدين أجرا عظيما » (النساء ٩٥)

لايقال : لم لايجوز أن يكون المراد من هذا الجهاد : جهاد النفس . كما قال تعالى : « والذين جاهدوا فينا ، لنهدينهم سبلنا » ؟ (العنكبوت ٦٩)

لأنا نقول : ان قوله « على القاعدين » يدل على أن المراد من ذلك الجهاد مع أعداء الدين .

الحجة الخامسة : التمسك بقصة فتح خيبر . قالوا روى أنه عليه السلام بعث أبا بكر الى خيبر ، فرجع منهزما ، ثم بعث عمر فرجع أيضا منهزما . وبلغ ذلك الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فبات مهموما . فلما أصبح خرج الى الناس . ومعه الراية . فقال : « لأعطين الراية اليوم رجلا يحب الله ورسوله ، ويحبه الله ورسوله . كرارا غير فرار » فتعرض لها المهاجرون والأنصار ، فقال النبى عليه السلام « أين على ؟ » فقيل : انه أرمد العينين . فدعا له ، وتفل فى عينيه ، ثم دفع اليه الراية .

ثم قالوا : هذا الحديث وكيفية هذه الواقعة يدلان على أن ما وصف به النبى صلى الله عليه وآله وسلم عليا ، لم يكن ثابتا فى أبى بكر وعمر ، لأنهما رجعا منهزمين ، وغضب الرسول عليه السلام من ذلك . ثم قال : « لأعطين الراية رجلا » من صفته كذا وكذا . وهذا يوجب أن شيئا من هذه الصفات ما كان حاصلا ، لأولئك الذين غضب عليهم ، ألا ترى أن ملكا حصيفا ، لو أرسل رسولا الى غيره فى مهم ، ففرط

الرسول فى أداء تلك الرسالة ، فغضب الملك لذلك . وقال : لأرسلن غدا رسولا حصيفا حسن القيام بادائها . لكان يعلم كل عاقل : أن الذى وصف به الرسول الثانى وأثبته له ، ليس موجودا فى الأول . وليس هـذا من باب دليل الخطـاب . وانما هـو استدلال بكيفية ما جـرت الأحوال عليه .

الحجة السادسة : ايمـان على رضى الله عنـه كان قبل ايمـان أبى بكر رضى الله عنه . واذا كان كذلك ، كان أفضل من أبى بكر - أما المقدمة الأولى فتدل عليها وجوه :

أحدها : ما روى أن عليا قال على المنبر : « أنا الصديق الأكبر ، آمنت قبل أن آمن أبو بكر ، وأسلمت قبل أن أسلم أبو بكر » ثم قالوا : انه ادعى ذلك فى مجمع الناس وما كذبوه . فدل ذلك على أن هـذا المعنى كان ظاهرا فيهم .

وثانيها : روى سلمان الفارسى أن النبى عليه السلام قال : « أولكم ورودا على الحوض (١) على بن أبى طالب »

وثالثها : روى أنس قال : بعث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يـوم الاثنين ، وأسـلم على رضى الله عنه يـوم الثلاثاء ، وعن عبد الله بن الحسن (٢) قال كان أمير المؤمنين على بن أبى طالب يقول : « أنا أول من صلى ، وأول من آمن بالله ورسوله ، ولم يسبقنى الى الصلاة الا نبى الله »

ورابعها : ان كون ايمان « على» قبل ايمان « أبى بكر » أقرب الى العقل . وذلك لأن عليا كان ابن عم محمد ، وفى داره ، ومختصا به . وأما أبو بكر فانه كان من الأجانب ، ويبعد غاية البعد أن يعرض الانسان مثل هذه المهمات العظيمة على الأجانب والأباعد ، قبل عرضها

---

(١) ورودا على الحوض اسلاما ... الخ : ب

(٢) الحسين : ب

على الأقارب المختصين به غاية الاختصاص . لا سيما والله تعالى يقول : « وأنذر عشيرتك الأقربين » (الشعراء ٢١٤)

لايقال : الدليل على أن اسلام أبى بكر كان قبل اسلام « على » لقوله عليه السلام : « ماعرضت الاسلام على أحد الا وله فيه كبوة ، غير أبى بكر ، فانه لم يتلعثم »

وجه الاستدلال به : هو أن النبى عليه السلام بين أن أبا بكر لم يتوقف فى قبول الاسلام ، فلو تاخر اسلامه عن اسلام غيره ، لم يكن ذلك التأخر بسبب توقف أبى بكر . لأن الحديث دل على أنه لم يتوقف ، فوجب أن يكون ذلك لأجل أنه عليه السلام قصر فى عرض الاسلام عليه . وذلك يفضى الى الطعن فى الرسول عليه السلام وانه باطل .

فعلمنا : أن الرسول ما توقف فى عرض الاسلام عليه . وهو لم يتوقف فى قبوله البتة . أما على . فان هذا الحديث يقتضى أنه كان له كبوة توقف فى قبول الاسلام وهذا يدل على أن اسلام أبى بكر كان سابقا على اسلام على .

سلمنا : أن اسلام على كان سابقا على اسلام أبى بكر ، الا أنا نقول : ان عليا حين أسلم كان صبيا . بدليل الشعر المنقول عن على رضى الله عنه أنه قال :

سبقتكم الى الاسلام طرا غلاما ما ، بلغت أوان حلمى

وأبو بكر أسلم حين كان بالغا عاقلا . والناس قد اختلفوا فى صحة اسلام الصبى . وكيف كان فلاشك أن اسلام البالغ العاقل الصادر عن الاستدلال ، أفضل (١) من اسلام الصبى الذى لايكون بالغا .

سلمنا : أن عليا رضى الله عنه كان بالغا وقت اسلامه ، الا أنه لاشك أنه فى ذلك الوقت ما كان مشهورا فيما بين الناس ولا محترما ولا مقبول القول ، بل كان كالصبى الذى يكون فى البيت . فما كان

---

(١) أنفع : ا

يحصل بسبب اسلامه قوة وشوكة فى الاسلام. فأما أبو بكر فانه كان شيخا محترما أجنبيا ، فحصل للاسلام بسبب اسلامه قوة وشوكة . فكان اسلام أبى بكر أفضل من اسلام على .

لأنا نقول : أما الخبر الذى تمسكتم به فى اثبات أن اسلام أبى بكر سابق على اسلام على ، فهو من باب الآحاد ، ولا يفيد العلم .

وقوله : « ان عليا حين أسلم ما كان بالغا(١) »

قلنا : الجواب عنه من وجهين :

الأول : لانسلم أنه أسلم قبل البلوغ . ويدل عليه : أن سن على كان بين خمس وستين سنة ، والنبى عليه السلام كان قد بقى بعد الوحى ثلاثة وعشرين سنة ، وعلى بقى بعد النبى عليه السلام قريبا من ثلاثين سنة . فان أسقطنا مدة ثلاث وخمسين سنة من ست وستين سنة ، بقى ثلاث عشرة سنة . فاذا كان على بن أبى طالب وقت نزول الوحى على النبى عليه السلام فيما بين اثنتى عشرة سنة وبين ثلاث عشرة سنة . وبلوغ الانسان فى هذا السن ممكن ، علمنا : أن كون على بالغا وقت نزول الوحى على النبى عليه السلام أمر ممكن . واذا ثبت الامكان وجب الحكم بوقوعه ، لما روى أن النبى عليه السلام قال لفاطمة رضى الله عنها : « زوجتك أقدمهم اسلاما ، وأكثرهم علما » ولو قلنا : انه ما كان بالغا حال ما أسلم لم يصح هذا الكلام .

الوجه الثانى فى الجواب عن هذا السؤال : هب أن عليا ما كان فى ذلك الوقت بالغا ، لكن لا امتناع فى وجود اسلام صبى كامل العقل قبل سن البلوغ . ولهذا المعنى حكم « أبو حنيفة » ـ رحمه الله ـ بصحة اسلام الصبى على هذا التقدير ، فصدور الاسلام عن « على » وقت الصبا يدل على فضله من وجهين :

---

(١) فى ب :

أحدهما : ان الغالب على طبع الصبيان الميل الى الأبوين ، ثم ان عليا خالف الأبوين وأسلم ، فكان هذا من فضائله ٠

وثانيهما : ان الغالب على الصبيان الميل الى اللعب ، فأما النظر والفكر فى دلائل التوحيد والنبوة ، فغير لائق بهم ٠ فكان اشتغال « على » بالنظر والفكر فى دلائل التوحيد واعراضه عن اللعب فى زمان الصبا ، من أعظم الدلائل على فضيلته ٠ فانه كان فى زمان صباه مساويا للعقلاء الكاملين ٠

قوله : « حصل بسبب اسلام أبى بكر شوكة ، ونوع من القوة ، ولم يحصل بسبب اسلام على البتة شىء من القوة »

قلنا : هذا الفرق انما يظهر لو ثبت أن أبا بكر كان محترما موقرا فيما بين الخلق قبل دخوله فى الاسلام ٠ وهذا ممنوع ٠ واذا كان كذلك لم يظهر الفرق الذى ذكرتم ٠ فثبت بما ذكرنا : أن اسلام على كان متقدما على اسلام أبى بكر ٠

واذا ثبت هذا وجب أن يقال : ان عليا أفضل من أبى بكر ٠ لقوله تعالى : « والسابقون السابقون ٠ أولئك المقربون » (الواقعة ١٠ ـ ١١) ولقوله تعالى فى مدح الأنبياء « انهم كانوا يسارعون فى الخيرات » (الأنبياء ٩٠)

الحجة السابعة : لاشك أن عليا كان من أولى القربى لمحمد عليه السلام وحب أولى القربى : واجب ٠ لقوله تعالى « قل : لاأسئلكم عليه أجرا ، الا المودة فى القربى » (الشورى ٢٣) وأما أبو بكر فانه لم يكن كذلك ٠ والذى يجب حبه على جميع المسلمين فهو أفضل ممن لايكون كذلك ٠

الحجة الثامنة : قوله تعالى : « فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين » (التحريم ٤) والمفسرون قالوا : المراد بصالح المؤمنين :

على بن أبى طالب : والمراد من المولى ههنا : هو الناصر . لأن المفهوم المشترك من المولى بين الله وبين جبريل وبين صالح المؤمنين ليس الا هذا المعنى . واذا ثبت هذا فنقول : هذا يدل على فضيلة على رضى الله عنه من وجهين :

الأول : ان لفظ هو فى قوله تعالى : « فان الله هو مولاه » . يفيد الحصر فيكون المعنى : ان محمدا عليه السلام لاناصر له ، الا الله ، وجبريل ، وعلى ــ رضى الله عنه ــ ومعلوم أن نصرة محمد ــ عليه السلام ــ من أعظم مراتب الطاعات .

والثانى : انه تعالى بــــدأ بذكر نفسه وثنى بجبريل وثلث بذكر على رضى الله عنه . وهذا منصب عال .

الحجة التاسعة : ان عليا رضى الله عنه كان هاشميا . والهاشمى أفضل من غير الهاشمى .

والمقدمة الأولى متواترة . والثانية . يدل عليها : قوله عليه السلام « ان الله اصطفى من ولد اسمعيل : قريشـــا . واصطفى من قريش : هاشما »

الحجة العاشرة : قوله عليه السلام « من كنت مولاه فعلى مولاه » ولفظ المولى فى حق محمد عليه السلام لاشــك أنــه يفيد أنــه كــان مخدوما للكل ، وصاحب الأمر فيهم . واذا كان الأمر كذلك ، وجب أن يقال فى على : انه أيضا مخدوم لكل الأمة ونافذ الحكم فيهم . وهذا يوجب كونه افضــل الخلــق . والذى يـــدل على أنه يفيد المعنى الذى ذكرناه : ما نقل أن النبى عليه السلام لما ذكر هذا الكلام ، قال عمر لعلى : « بخ بخ يا على . أصبحت مولى كل مؤمن ومؤمنة الى يوم القيامة »

الحجة الحادية عشرة : قوله عليه السلام « أنت منى بمنزلة هارون من موسى » وهارون كان أفضـــل من كل أمة موسى ، فوجب أن يكون على افضل من كل أمة محمد عليه السلام .

الحجة الثانية عشرة : انه عليه السلام لما آخى بين الصحابة اتخذه أخا لنفسه . وروى أن عليا قال فى مواضع كثيرة : **« أنا عبد الله ، وأخو رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم . لايقولها أحد بعدى الا كذاب . أنا الصديق الأكبر ، وأنا الفاروق الأعظم . أنا الذى يفرق بين الحق والباطل »**

وانما قلنا : ان المؤاخاة تدل على الأفضلية . لأن المؤاخاة مظنة المساواة فى المنصب ، وكون كل واحد منهما قائما مقام الآخر . ولما كان محمد عليه السلام أفضل من الكل ، كان القائم مقامه كذلك .

الحجة الثالثة عشرة : ماروى أن النبى صلى الله عليه وآله وسلم قال فى « حرقوص » (١) شر الخلق وهو ذو الثدية ـ « يقتله خير الخلق » وفى رواية أخرى : « يقتله خير هذه الأمة » وكان قاتله على بن أبى طالب رضى الله تعالى عنه .

الحجة الرابعة عشرة : قال النبى عليه السلام لفاطمة : « ان الله تعالى اطلع على أهل الدنيا فاختار منهم أباك ، فاتخذه نبيا ، ثم اطلع ثانيا فاختار منهم بعلك »

الحجة الخامسة عشرة : قالت عائشة رضى الله عنها : كنت عند النبى صلى الله عليه وآله وسلم اذ أقبل على . فقال : « هذا سيد العرب » قالت : فقلت بأبى أنت وأمى ألست سيد العرب ؟ فقال : « انما أنا سيد العالمين . وهو سيد العرب »

الحجة السادسة عشرة : روى (٢) أن النبى صلى الله عليه وآله وسلم قال : « ان أخى ووزيرى وخير من أتركه بعدى ، الذى يقضى دينى ، وينجز وعدى : على بن أبى طالب »

---

(١) فى ذى الثدية يقتله . الخ : ا

(٢) روى أنس : ب

الحجة السابعة عشرة : روى (١) ابن مسعود أن النبى صلى الله عليه وآله وسلم قال : « على خير البشر . من أبى فقد كفر »

الحجة الثامنة عشرة : ان عليا لم يكفر بالله تعالى ، وان أبا بكر كان فى زمان الجاهلية كافرا . واذا ثبت هذا فنقول : ان عليا كان أكثر تقوى من أبى بكر ، لأن من كان مؤمنا أبدا ، لابد وأن يكون أكثر تقوى ممن كان كافرا ، ثم صار مؤمنا . والاتقى أفضل . لقوله تعالى : « ان أكرمكم عند الله أتقاكم » (الحجرات ١٣)

الحجة التاسعة عشرة : روى أحمد والبيهقى فى فضائل الصحابة قال « من أراد أن ينظر الى آدم فى فضله ، والى نوح فى تقواه ، والى ابراهيم فى حلمه ، والى موسى فى هيبته ، والى عيسى فى عبادته ، فلينظر الى على بن أبى طالب »

ظاهر هذا الحديث : يدل على أن عليا كان مساويا لهؤلاء الانبياء فى هذه الصفات . ولاشك أن هؤلاء الانبياء كانوا أفضل من أبى بكر وسائر الصحابة . والمساوى للأفضل أفضل ، فوجب أن يكون على أفضل منهم .

الحجة العشرون : اعلم أن الفضائل اما نفسانية واما بدنيه واما خارجية . أما الفضائل النفسانية فهى محصورة فى نوعين : العلمية والعملية .

أما العلمية :

فقد دللنا على أن علم « على » ــ كرم الله وجهه ــ كان أكثر من علم سائر الصحابة . ومما يقوى ذلك : ما روى أن عليا رضى الله عنه قال : « علمنى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ألف باب من العلم ، فانفتح لى من كل باب ألف باب »

---

(١) هذه الحجة من ب

وأما الفضائل النفسانية العملية ، فأقسام :

منها : العفة والزهد ، وقد كان فى الصحابة جمع من الزهاد ، ك « أبى ذر » و « سلمان » و « أبى الدرداء » وكلهم كانوا فيه تلامذة على رضى الله عنه ، ومنها : الشجاعة ، وقد كان فى الصحابة جماعة شجعان ك « أبى دجانه » و « خالد بن الوليد » وكانت شجاعته أكثر نفعا من شجاعة الكل ، ألا ترى أن النبى عليه السلام قال يوم الأحزاب : « لضربة على ، خير من عبادة الثقلين » ، وقال على بن أبى طالب : « والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية ، لكن بقوة رحمانية » (١)

ومنها : السخاوة ، وقد كان فى الصحابة جمع من الأسخياء ، وقد بلغ اخلاصه فى سخاوته الى أنه أعطى ثلاثة أقراص ، فأنزل الله تعالى فى حقه : « ويطعمون الطعام على حبه : مسكينا ويتيما وأسيرا » ومنها : حسن الخلق ، وقد كان مع غاية شجاعته وبسالته حسن الخلق جدا ، وقد بلغ فيه الى حيث ينسبه أعداؤه الى الدعابة ، ومنها : البعد عن الدنيا ، وظاهر أنه كان رضى الله عنه مع انفتاح ابـواب الدنيا عليه ، لم يظهر التنعم والتلذذ ، وكان مع غاية شجاعته اذا شرع فى صلاة التهجد ، وشرع فى الدعوات والتضرعات الى الله تعالى بلغ مبلغا لا يوازيه أحد ممن جاء بعده من الزهاد ، ولما ضربـه « ابن ملجم » قال : « فزت ، ورب الكعبة »

وأما الفضائل البدنية :

فمنها : القوة والشدة ، وكان فيهما عظيم الدرجة ، حتى قيل : انه كان يقطع الهام قطع الأقلام ، ومنها : النسب العالى ، ومعلوم : أن أشرف الأنساب هو القرب من رسول الله ، وهو كان أقرب الناس فى النسب الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، وأما العباس ، فـانه وان كان عم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، الا أن العباس كان

---

(١) الهية : ١

أخا لعبدالله ، والد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، من الأب ، لا من الأم . وأما ابو طالب فانه كان أخا لعبد الله والد رسول الله من الأب والأم .

وأيضا : فان عليا كان هاشميا من الأب والام . لأنه : على بن أبى طالب بن عبد المطلب بن هاشم . وأيضا : أم على بن أبى طالب : فاطمة بنت أسد بن هاشم . ومنها : المصاهرة ولم يكن لأحد من الخلق مصاهرة مثل ما كانت له .

وأما « عثمان » فهو وان شركه فى كونه صهرا للرسول ، الا أن اشرف أولاد الرسول هو فاطمة . ولذلك قال عليه السلام : « سيد نساء العالمين أربع » وعدها : منهن .

ولم يحصل مثل هذا الشرف للبنتين اللتين هما زوجتا عثمان . ومنها : أنه لم يكن لأحد من الصحابة أولاد يشاركون أولاده فى الفضيلة ، كالحسن والحسين - وهما سيدا شباب أهل الجنة - ولداه .

ثم انظر الى أولاد الحسن مثل الحسن - المثنى والمثلث - وعبد الله بن المثنى ، والنفس الزكية . والى أولاد الحسين . مثل : زين العابدين ، والباقر ، والصادق ، والكاظم ، والرضا . فان هؤلاء الأكابر يقر بفضيلتهم وعلو درجتهم ، كل مسلم .

ومما يدل على علو شأنهم : أن أفضل المشايخ وأعلاهم درجة ، هو « أبو يزيد البسطامى » وكان (١) نشأ فى دار جعفر الصادق ، وأما معروف الكرخى ، فانه أسلم على يد على ابن موسى الرضا (٢) وكان بواب داره . وبقى على هذه الحالة الى آخر عمره . ومعلوم أن أمثال هذه الأولاد ، لم يتفق لأحد من الصحابة .

ولو أخذنا فى الشرح والاطناب لطال الكلام .

---

(١) سقاء : ب

٢) على يد موسى الرضا : ا

فهذا مجموع دلائل من قال بتفضيل أمير المؤمنين على بن أبى طالب قال أصحابنا .

أما التمسك فى التفضيل بقوله تعالى : « وأنفسنا وأنفسكم » (آل عمران ٦١)

فالجواب عنه : لانسلم أنه مخصوص بعلى ، بل يروى انه دخل فية جميع أقربائه وخدمه . تم ان التمسك به معارض بقوله للأشعريين : « هم منى وأنا منهم »

وأما الثانى : وهو التمسك بخبر الطير . فالاعتراض عليــه : أن نقول : قوله « بأحب خلقك » يحتمل أن يكون أحب خلق الله فى جميع الأمور ، أو يكون أحب خلق الله فى شىء معين . والدليل على كونه محتملا لهما : أنه يصح تقسيمه اليهما . فيقال : اما أن يكون أحب خلقه اليه فى كل الأمور ، أو يكون حب خلقه اليه فى هذا الأمر الواحد . وما به الاشتراك غير مابه الاشتراك ، وغير مستلزم له . فاذن هذا اللفظ لايدل على كونه أحب الى الله تعالى فى جميع الأمور فاذن هــذا اللفظ لايدل الا على أنه أحب اليه فى بعض الأمور . وهذا يفيد كونه أزيد ثوابا من غيره فى بعض الأمور ، ولايمتنع كون غيره أزيد ثوابا منه فى أمر آخر . فثبت : أن هذا لايوجب التفضيل . وهذا جــواب قـــوى .

أما الحجة الثالثة : وهى أن عليا كان أعلم –

قلنا : لم لايجوز أن يقال : انه حصل له هذه العلوم الكثيرة ، بعد أبى بكر . وذلك لأنه عاش بعده زمانا طويلا ، فلعله حصلها فى هذه المدة . فلم قلتم : انه فى زمان حياة أبى بكر كان أعلم منه .

وأما الحجة الرابعة – وهى قوله : « ان جهاد على كان أكثر » –

قلنا : الجهاد أقسام : منها : جهاد مع النفس . ومنها : جهاد مع العدو بالحجة ، والجواب عن الشبهة . ومنها : جهـاد مـع العدو

بالسيف والسنان . أما الجهاد مع النفس ، فلانسلم أن عليا كان أقوى فيه من أبى بكر . وأما الجهاد مع العدو بالحجة والدعوة الى الله ، فكان أمر أبى بكر فيه أتم . ويدل عليه وجهان :

الأول : انه لما أسلم أبو بكر اشتغل فى تلك الأيـام بالدعوة الى الله تعالى ، فدعا الى الله عثمان بن عفان وطلحة والزبير وسعد بن أبى وقاص وعثمان بن مظعون . وهؤلاء هم أكابر الصحابة ، وجاء بهم الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حتى أسلموا على يده . وحصل بسبب ذلك للاسلام قوة عظيمة ، فحصلت بسبب اسلام أبى بكر هذه القوة العظيمة . أما على فحين أسلم لم يصر اسلامه سببا لاسلام غيره . ومن المعلوم أن هذه الطاعة مما لايوازيها شىء من الطاعات .

الثانى : ان أبا بكر لما أسلم كان أبدا فى منازعة الكفار والمناظرة معهم . وبقى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ثلاث عشرة فى مكة ، ثم انتقل الى المدينة . وبقى هناك سنة أخرى . ثم نزلت آية القتـال وأبو بكر فى تلك المدة الطويلة فى مكة والمدينة كان فى الذب عن دين الله ومتابعة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأما على فانه فى ذلك الوقت كان صغير السن ، وما كان يخالط القوم ثم ان بعد نـزول آية القتال اشتغل على رضى الله عنه بقتال الكفار .

فثبت : أن ابتداء الجهاد كان لأبى بكر ، وآخره لعلى رضى الله عنهما .

وأما الحجة الخامسة – وهى قولهم : ان ايمان على سابق على . ايمان ابى بكر –

قلنا : وقـد ذكرنا أن الأخبار فيه متعارضة . وأخبارنا وان كانت من الآحاد ، فكذا أخباركم . وأيضا : فقد بينا : أن اسلام أبى بكـر أثر فى قوة الاسلام أثرا عظيما ، وما كان اسلام غيره كذلك .

وأما الحجة السادسة – وهى التمسك بقصة خيبر – فجوابها : ان ذلك الكلام يفيد أن مجموع الصفات المذكورة فى مدح الثانى ، غير

حاصلة فى مدح الاول . فلما قال : « لاعطين الراية رجلا يحب ا
ورسوله ، ويحبه الله ورسوله . كرارا غير فرار » فهذا يدل على
هذا المجموع ما كان حاصلا لابى بكر وعمر ، لان كونه كرارا غـ
فرار ما كان حاصلا فيهما . وكان ذلك المجموع غير حاصل فيهما
وعدم كونه كرارا غير فرار لايوجب نقصانا فى الفضيلة . الا تـ
أن الانبياء عليهم السلام افضل من الملائكة عند الشيعة ، مع أنا نق
أنه ليس للأنبياء من القدرة الحسية ، ذرة من القدرة التى للملائكة

وأما بقية الوجوه فهى أخبار ضعيفة ، وأمثالها موجودة
جانب أبى بكر ، على ما تشتمل عليه الكتب المصنفة ، فى هذا الجـ

فهذا تمام الكلام فى هذا الباب . والله أعلم (١) .

---

(١) المشكلة التى فرقت كلمة المسلمين واضعفتهم . هى
الاحق بالملك على المسلمين جميعا ؟ ومن الأحق بقيادة الجيوش لنـ
الاسلام بين الامم ؟ وقد ظهرت فى المسلمين فرق وكل فرقة . تدعـ
انها هى وحدها التى عرفت مراد الله من قرآنه وسنة نبـ
وهى التى تعمل به من سائر الفرق على الوجه الصحيح . كل فرقـ
تقول : أنا الحق . وتقول : ومن عرف الحق يكون هو الأولى بقيا
الجيوش وهو الأحق بالملك . وكل فرقة تقول : ولأننا على الحق . فـ
مخالفينا على الباطل . والمقيم على الباطل فاسق أو كافر والفا
والكافر تجب علينا محاربته ، كما يجب علينا قتال الكافر فكلا
ليس على الحق الذى نعرفه .

هذه المشكلة واضحة من كتب فرق المسلمين . فالخوار[illegible] مـ
مخالفيهم وحاربوهم . والشيعة حاربوا السنيين ، والسنيون [illegible]
مخالفيهم . بل وفرق من كل مذهب من هؤلاء المذاهب حاربت بعض
بعضا . على النظرية التى قلناها وهى : نحن نعرف الحق ونعـ
بالحق . ومن يعرف الحق ويعمل به . فهو أحق بالملك على المسلم
جميعا .

وهذه المشكلة كانت عند علماء بنى اسرائيل . وقد فرقتهم وأضعفتهم
يصمدوا من بعد سليمان عليه السلام امام أعدائهم . فقد غلبهم ملك
ـ ولما أسسوا ملكا فى عهد المكابيين لم يدم ملكهم ، فقد غلبهـــم
ـوس وادريانوس . وذلك لأنهم انقسموا الى سامريين وعبرانيين .
ـبرانيون انقسموا الى فريسيين وصـدوقيين . والفريسيون انقسموا
ـ ربانيين وقرائين .

وفى المسلمين أهل السنة والشيعة . وكل منهما يريد السيطرة
ـ أخيه أولا ، قبلما يتوجه الى دعوة الأمم . فأيام التتار ســاعد
ـلاكو الشيعة على احتلال بغداد لهزيمة السنيين . كما يقول السنيون
ـ كتبهم . ولما أوشك الشيعة على ملك المسلمين جميعا أيام الدولة
ـفوية ، أوعز السوريون وسنيون على السلطان سليم العثمانى ليحتل
ـر والشام فيكون قوة هائلة تصد الشيعة عن التوغل فى بلاد السنيين .
ـم له النصر وتسلم مفاتيح الكعبة (*)

وفى أيامنا هذه . ظهر « آية الله الخميني » فى « ايران » ليكون
ـعيم الدينى للمسلمين الشيعة . ولما انتصر على أعدائه من الشيعة ،
ـلع الى العالم السنى ، فلم يجد فيه زعيما دينيا بارزا . وأراد أتباعه أن
ـدوا نفوذه الى البلاد السنية . ولما فعلوا . قام السنيون ضـــدهم
ـيادة « صدام حسين » رئيس « العراق » واستمرت الحرب سنوات ،
ـاعت فيها من المسلمين أمــوال ، وأزهقت نفوس ، وشردت أسر ،
ديار ، وتهدمت مدن ، وهذا كله بسبب من الأحق بالملك لأنه
الحق ويعمل به ؟

وحل هذه المشكلة يكون .

١ ــ بتوحيد كلمة المسلمين فى العالم على القرآن والسنة المفسرة
=

٢ ـ يعذر المسلم أخاه فى المسائل الخلافية

٣ ـ الغاء التصوف وهدم القباب والأضرحة ومنع التوسل الى الله بغير الله . وذلك لأن الشيعة لايثوبون الى الحق الا بالغاء التصوف . والقضاء على التصوف يقضى على فرق كثيرة يكفر بعضها بعضا منتسبون الى الشيعة والى أهل التصوف . وهذا يسهل الوحدة بين المسلمين .

٤ ـ عدم الأخذ بالأحاديث النبوية المروية بطريق الآحاد فى أمور العقائد . والاكتفاء فى العقائد بآيات القرآن . واذا لم نأخذ بها فى العقائد فان الشيعى لن يسب أبا بكر وعمر رضى الله عنهما . لأنهما ظالمان لعلى رضى الله عنه فى نظره بسبب أحاديث عنده قد رويت له أنهما ظلما وجارا ولم يعدلا .

ـ الأحق بامامة المسلمين لايكون هو العارف العامل . فكل مسلم يعرف دينه لأن الله يسر دينه لمن يريد أن يفهم . وفى الناس منافقون يظهرون كثرة الأعمال ويظهرون الغيرة على الدين لمآربهم وأغراضهم . وانما يكون هو الأكثر نفعا للمسلمين . فلو أن قرية من القرى الصغيرة أرادت أن تجعل عليها رئيسا من أبنائها . فانها تجعل الرئيس عليها من كان نفعه لأبنائها أكثر من غيره . ومادام الكل يصلى ويتعبد ويظهر النسك . والقلب لايعرفه الا الله وحده . فان الأحق بالملك والأحق بقيادة الجيوش لنشر الاسلام بين الأمم هو من يخدم وينفع . وبهذا تحل مشكلة المسلمين فى العالم .

المسألة الأربعون

في

ضبط المقدمات التي يمكن الرجوع اليها في إثبات المطالب العقلية

وهي خاتمة الكتاب

العلم : اما تصور واما تصديق . والتصورات اما أن يقال : انهـا باسرها مكتسبة ، وهـو باطل . لأنه يفضى الى الدور أو التسلسل . واما أن تكون كلها بديهية – وهو الذى أقول به – واما أن يكون بعضها بديهيا وبعضها كسبيا . والذى يدل على ما اخترته : هو أن التصـور الذى يطلب اكتسابه . ان لم يكن مشـعورا بـه أصـلا ، كـان الذهن غافلا عنه ، فيمتنع طلبه . وان كان مشعورا به ، كان تصوره حاضرا . فيمتنع ، لأن تحصيل الحاصل محال .

فان قيل : لم لايجوز أن يكون مشعورا به من وجه دون وجه . والمطلوب هو تكميل ذلك الناقص ؟ وأيضا : فهذه الحجة بعينها قائمـة فى التصديقات ، فوجب أن لايكون شىء منها مكتسبا . وذلك باطل قطعا .

والجواب عن الأول : ان الوجه الذى صدق حكم العقل عليه ، بأنه مشعور به ، غير الوجه الذى صدق عليه حكم العقل ، بأنه غير مشعور به . لامتناع النقيضين . وحينئذ يرجع التقسيم فى ذينـك الوجهين .

والجواب عن الثانى : لاشك أن التصور من حيث انه تصـور ، غير التصديق ، من حيث انه تصديق . فعلى هذا : التصديق حالة زائدة على تصور الموضوع وتصور المحمول وتصور السلب وتصور الايجاب .

لأنه يجوز فى العقل حصول هذه التصورات الأربعة بدون التصديق . فالتصديق مجهول من حيث انه تصديق ، ولكنه معلوم من حيث انه تصور وأما التصور فهو شىء واحد . فيستحيل أن يكون معلوما من وجه ، مجهولا من وجه . فظهر الفرق .

أما القدماء . فقد احتجوا على قولهم : بأنا نجد من انفسنا أنا نطلب تصور حقائق الأشياء . كقولنا : ما الملك ؟ وما الروح ؟ وذلك يدل على أن التصورات قد تكون مكتسبة .

واعلم : أن الجواب عنه مبنى على مقدمة . وهى : انه لايمكننا أن نتصور شيئا ، الا ماندركه باحدى الحواس الخمس ، أو نجده من النفس . كالألم واللذة والفرح والغضب ، أو مايركبه العقل والخيال من أحد هذه الأمور . كشجر من ياقوت ، وبحر من زئبق .

اذا عرفت هذا ، فنقول : قول القائل : ما الملك ؟ وما الروح ؟ معناه : أنك تشير بهذا اللفظ الى هذه الصورة الحاضرة فى الذهن ، فكان هذا الاستفهام فى تعيين المراد بهذا اللفظ . وأما التصديقات . فلاشك أنها قسمان : بعضها بديهية ، وبعضها كسبية . ولاشك أن المكتسب انما يكتسب من تركيب البديهيات . ولاشك أن أجلى البديهيات هو أن النفى والاثبات لايجتمعان ولايرتفعان .

فان قيل : أما أن النفى والاثبات لايجتمعان ، فهو ظاهر . وأما أنهما لايرتفعان . فليس فى غاية الظهور ، لم لايجوز أن تكون بينهما واسطة ؟

قلنا : العقل ما استحضر ماهية النفى والاثبات ، الا وجزم بأنه لا واسطة بينهما . فالمراد من الاثبات : كل ماله تحقق وتعين وتميز فى نفسه ، وبالنفى ما لاتحقق له ولا تعين له ولاتخصص له البتة فى نفسه .

اذا عرفت هذا ، فنقول : تلك الواسطة ان كان لها تعين وتخصص

بوجه ما ، كان داخلا فى الاثبات ، وان لم يكن لهـا تحقق وتخصص أصلا ، كان داخلا فى طريق النفى .

فثبت : أنه لا واسطة بينهما .

اذا عرفت هذا ، فنقول : انه يتفرع على قولنا : النفى والاثبات لايجتمعان : مقدمات :

احداها : قولنا : الكل أعظم من الجـزء . والا لكان وجـــود الجزء الأخير معتبرا من حيث انه أحد أجزاء الكل ، وغير معتبر من حيث انه يكفى فى تحقق ذلك الكل : حصول الجزء الأخير : فيلزم أن يكون هذا الجزء معتبرا وغير معتبر . وهو محال . لأنه يقتضى الجمع بين النفى والاثبات .

المقدمة الثانية : ان الأشياء المساوية لشىء واحد ، متساوية . وذلك لأن تلك الأشياء لما كانت حقائقها مساوية لحقيقة ذلك الشىء ، كانت حقيقتها واحدة ولو لم تكن متساوية ، لما كانت حقيقتها واحدة . فيلزم : أي يكون حقيقتها واحدة ، وأن لاتكون حقيقتها واحدة . فيجتمع النفى والاثبات . وهاتان المقدمتان يخرج عليهما أكثر العلوم الباحثـة عن لواحق الكم المتصل ، ولواحق الكم المنفصل وكثيرا من المباحث الطبيعية المتعلقة بالزمان والجسم . وذلك أيضا فى الحقيقة بحث عن الكم المنفصل .

المقدمة الثالثة : ان حكـم الشىء حكم مثله . وذلك لأنه اذا دلت الدلالة على أن التعين الذى به الامتياز غير داخل فى المناط . فحينئذ لم يبق الا الماهية ، فلو صارت تلك المـاهية محكومـا عليها بحكم فى موضع ، ويسلب منها ذلك الحكم فى موضع آخر ، لزم اجتماع النفى والاثبات . وهذه مقدمة يتفرع عليها كثير من المباحث الكلامية والفلسفية

المقدمة الرابعة : ان صور الأشكال القياسية متفرعة على مقدمـة النفى والاثبات أما الشكل الأول . فلأن الأكبر لما ثبت لكل ماثبت لـه

الأوسط . الا وسط ثابت للأصغر ، لزم ثبوت الأكبر للأصغر . اذ لو لم يثبت مع أنا حكمنا بأن الأكبر ثبت لكل ماثبت له الاوسط لزم اجتماع النفى والاثبات ـ اما الشكل الثانى فلأن المحمول ثابت لأحد الطرفين ومسلوب عن الطرف الآخر ، فيلزم تباين الطرفين . والا فقد اجتمع النفى والاثبات . أما الشكل الثالث : فهو وهو أن الأصغر والأكبر لما التقيا فى الأوسط ، فلو حكمنا بالتباين ، لزم حصول الالتقاء ولا حصوله ، فيجتمع النفى والاثبات . وأما الشرطى المتصل فهو ان وجود الملزوم يوجب وجود اللازم ، وعدم اللازم يدل على عدم الملزوم . والا فلا لزوم . وأما المنفصلة الحقيقية ، فيلزم من وجود أى طرفيها ، عدم الآخر ، ومن عدم أى طرفيها وجود الآخر ، تحقيقا لما ذكرنا من امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما . واذا عرفت هذه المقدمات (١) ظهر لك آن بها يتبين جميع العلوم .

المقدمة الخامسة : ان المفهوم من الألف مغاير للمفهوم من البـاء فهما شيئان . وتقريره يرجع الى تقرير تلك المقدمة . فانه لما صح تعقل أحدهما مع الذهول عن الآخر ، فلو كان (٢) واحدا ، لكان قد صدق عليه أنه معلوم وغير معلوم . فيجتمع النفى والاثبات . وبهذه المقدمة تبين كثير من المباحث الكلامية والفلسفية .

المقدمة السادسة : قولنا : رأينا الذات تحركت بعد أن كانت ساكنة . فلا بد وأن تكون الحركة والسكون زائدين على الذات . وهذه أيضا ترجع الى ما ذكرناه . لأن الذات باقية فى الحالتين ، وكل واحدة من هاتين الحالتين غير باقية فى الحالتين . فلو كانت الذات هى نفس هاتين الحالتين ، لزم اجتماع النفى والاثبات . وهـذه هى المقدمة الجيدة القوية .

---

(١) التركيبات : ب

(٢) فلو كانا : ب

واعلم : أن ههنـــا مقدمتين يفـرع المتكلمون والفلاســـفة أكثر كلامهم (٣) عليهما :

المقدمة الأولى : مقدمة الكمال والنقصــان . كقولهم : هذه الصفة من صفات الكمال . فيجب اثباتها لله تعالى ، وهذه الصفة من صفات النقصان ، فيجب نفيها عن الله تعالى . وأكثر مذاهب المتكلمين متفرعة على هذه المقدمة ، ثم تنشعب من هذه المقدمة ، مقدمة أخرى . وهى مقدمة الحسن والقبح . مثل أن يقال : هذا الفعل حسن ، فيجب فعله ، وهذا قبيح ، فيجب تركه . وهذه المقدمة كأنها أحد أنواع المقدمـــة الأولى . لأن الكمال والنقصان جنس تحته ثلاثة أنــواع : الكمال ، والنقصان فى الذات ، وفى الصفات وفى الأفعــال . والقبح والحسن عبارة عن الكمال والنقصان فى الأفعال .

اذا عرفت هذا فنقول : ان أكثر مباحث فرق المتكلمين متفرعة على هذه المقدمة .

أما الكمال والنقصان فى الذات ، فلنذكر فيه مثالين :

الأول : ما يتعلق بالتنزيه والتشبيه . فصاحب التنزيه يقول : لو كان جسما وجوهرا أو فى مكان لكان مشابها لهذه المخلوقات . وهى ناقصة . ومشابهة الناقص نقصان ، فيلزم تنزيه الله تعالى عنه . والمجسم يقول : لو لم يكن متحيزا ولا مشارا اليه بحسب الحس ولا فى المكان ، لكان مشابها للعدم . وهذا غاية النقصان ـ تعالى الله عنه ـ

والثانى : ما يتعلق بالرؤيه . فنقول : الشىء الذى لايرى ، يكون معدوما ـ وتعالى الله عنه ـ والمعتزلى يقول : الشىء الذى يرى ، يكون فى مقابلة الرائى ـ وتعالى الله عنه ـ

وأما الكمال والنقصان فى الصفات . فقالت المعتزلة : لو كان كلامه قديما أزليا أبديا ، لكن قد أمر مع أنه لامأمور ، وهو نقصان ـ وتعالى

---

(٣) مباحثهم : ب

الله عنه ـ وقال أهـل السنة : لو صار موصوفا بصـفة بعد أن لم يكن موصوفا بها ، لكان قد تغير من النقصان الى الكمال ـ وتعالى الله عنه ـ

وأما الكمال والنقصان فى الافعـال : فقالت المعتزلة : لو كانت أفعال العباد بخلق الله تعالى وارادته ، لكان فاعلا للقبائح مريدا لها ـ وتعالى الله عنه ـ وقال أهل السنة : لو حدث فى ملكه مالا يكون فى قدرته وارادته ، لكان هذا قدحا فى كمال الهيته ـ وتعالى الله عنه ـ
وأما جميع مسائل الأغراض والاوامر والتكاليف على قـول المعتزلة ، فمتفرع على مقدمة الحسن والقبح .

وأمـا المقدمة الثـانية ـ وهى مقدمة الوجـوب والامكان ـ فهذه المقدمة فى غاية الشرف والعلو . وهى غايـة عقول العقلاء . قالوا : الموجود اما واجب أو ممكن . والممكن لابد له من موجب . وذلك الموجب لابد وأن يكون واجبا فى ذاته وفى صفاته ، اذ لو كان ممكنا ، لافتقر الى مؤثر آخر . أما المقدمة الأولى وهى أنه واجب لذاته .فهذا له لازمان :

الأول : أن يكون منزهـا فى حقيقته عن الكثرة ، ثـم يلزم من فردانيته فى ذاته ، أمران :

أحدهما : أن لايكون متحيزا . لأن كل متحيز منقسـم ، والمنقسم لايكون فرداً . ولما لم يكن متحيزا ، لم يكن فى جهة .

وثانيهما : أن لايكون واجب الوجود أكثر من واحد . اذ لو كان أكثر من واحد لاشتركا فى الوجوب وتباينا فى التعين . وما به المشاركة غير مابه الممايزة ، فيلزم كون كل واحـد منهما فى نفسه مركبـا . وقد فرضناه فردا . هذا خلف .

الثانى : كون واجب الوجـود لذاته لايكون حـالا ولا محـلا . والا لعاد الافتقار .

* * *

المقدمة الثانية – وجوبه فى جميع صفاته السلبية والثبوتية –

قالوا : والدليل على أن الأمر كذلك : أن ذاته ان كفت فى تحقق تلك الصفة ، وجب دوامها بدوام الذات . وان لم تكف افتقرت ذاته فى تلك الصفة الى أمر آخر . ولابد بالآخرة من الانتهاء الى واجب لذاته . فيعود ما ذكرنا من أنه يلزم من دوام ذاته ، دوام تلك الصفة .

ثم ان الفلسفى يقول : ما لأجله كان مؤثرا فى غيره . اما أن يكون هو ذاته ، أو لوازم ذاته . فيلزم من دوام ذاته ، دوام مؤثريته ، ودوام أثره .

والمتكلم يقول : لما وجب فى الفعل أن يكون مسبوقا بالعدم ، لزم أن يقال : انه أوجد بعد أن لم يكن موجودا . فالفيلسوف يستدل بحال المؤثر على حال الأثر ، والمتكلم يستدل بحال الأثر على المؤثر . والمعركة الكبرى والطامة العظمى فى هذا الموضع ، هى مقدمة الوجوب والامكان فى الذات والصفات . وبالله التوفيق .

وهذا آخر الكلام فى هذا الكتاب .

ولنختم هذا الكتاب بالدعاء المأثور عن أكابر أهل البيت عليهم السلام – وهو « يامن أظهر الجميل ، وستر القبيح . يا من لم يؤاخذ بالجريمة ، ولم يهتك الستر . ياعظيم العفو ، ياحسن التجاوز ، ياباسط اليدين بالرحمة ، ياواسع المغفرة . يامفرج الكربة ، يامقيل العثرات ، ياكريم الصفح ، ياعظيم المن ، يامبتديا بالنعم قبل استحقاقها يا رباه ، ياسيداه ، ياغاية رغبتاه . يا الله . يا الله . أسألك أن تصلى على محمد ، وعلى آل محمد ، وأن لاتشوه خلقى بالنار ، وأن تعطينى خير الدنيا الآخرة ، وأن تفعل بى ما أنت أهله ، ولا تفعل بى ما انا أهله ، برحمتك يا أرحم الراحمين . والحمد لله رب العالمين . وصلى الله على محمد وآله وصحبه . وسلم تسليما .

(تم كتاب الأربعين فى أصول الدين •

للامام فخر الدين الرازى • محمد بن عمر • رضى الله عنه)

وكان الفراغ من تحقيقه فى يوم السبت التاسع من رمضان سنة ألف وأربعمائة وتسع من الهجرة • الموافق الخامس عشر من ابريل سنة ألف وتسعمائة وتسع وثمانين من الميلاد فى مدينة القاهرة • فى قرية « ميت طريف » دقهلية • وأهديه الى رجل الخيرات بها : الاستاذ محمد ابراهيم الامام رمضان •

مصححه فى المطبعة
محمد حجازى احمد السقا

كتب للمحقق

(١) التـــأليف :

١ ـ اعجــاز القرآن ـ رد على كتاب « الفن القصصى فى القرآن الكريم » نشر الانجلو المصرية •

٢ ـ أقانيم النصارى ـ نشر دار الانصار بمصر •

٣ ـ بيان فساد بنى اسرائيل وعلوهم الكبير فى الأرض مرتين ـ نشر دار الانصار بمصر

٤ ـ نبوءة محمد فى الكتاب المقدس ـ نشر دار الفكر العـــربى بمصـــر •

٥ ـ لا نسخ فى القرآن ـ نشر دار الفكر العربى بمصر •

٦ ـ الله وصـفاته فى اليهودية والنصرانية والاسـلام ـ نشر دار النهضة العربية بمصر •

٧ ـ علم السحر بين المسلمين وأهـل الكتاب ـ نشر مكتبة الثقافة الدينية بمصر •

٩ ـ دفاع عن انجيل برنابا ـ نشر مكتبة الثقافة الدينية بمصر •

١٠ ـ المسيا المنتظر ـ نبى الاسلام ﷺ ـ نشر مكتبة الثقافة الدينية بمصر •

١١ ـ نقد التوراة ـ أسفار موسى الخمســـة ـ السامرية والعبرانية واليونانية ـ نشر الكليات الأزهرية بمصر •

١٢ ـ تفسير انجيل برنابا •

١٣ ـ نقد الانجيل • (دخل فى كتاب المناظرة الحديثة ـ نشر مكتبة زهران بالقاهرة) •

١٤ ـ البشارة بنبى الاسلام فى التوراة والانجيـل ـ دار البيان العربى بمصر ـ جزءان •

١٥ ـ يوحنا المعمدان بين الاســلام والنصرانية ـ دار التراث ـ العربى بمصر •

١٦ ـ الخوارج الحروريون ـ نشر الكليات الازهرية بمصر •

١٧ ـ پيركليت ـ اسم نبى الاسلام فى انجيل يوحنا ـ نشر مكتبة المطيعى بالقاهرة •

١٨ ـ تفسير الانفطار ـ نشر المكتب الثقافى بالقاهرة •

(٢) كتب نسعى فى نشرها :

١ ـ اكبر مجاهد فى التاريخ الحديث ـ الشيخ رحمت الله الهندى ـ نشر الكليات الازهرية بمصر ٠

٢ ـ المدرسة الصولتية التى أسسها الشيخ رحمت الله الهندى فى مكة المكرمة ـ نشر دار الانصار بمصر ٠

(٣) التحقيق :

١ ـ التوراة السامرية (النص العربى) نشر دار الانصار بمصر ٠

٢ ـ يقظة أولى الاعتبار مما ورد فى ذكر النار وأصحاب النار ـ تاليف العلامة صديق حسن خان ـ نشر مكتبة دار الحديث بمصر ٠

٣ ـ شفاء الغليل فى بيان ما وقع فى التوراة والانجيل من التبديل تاليف الامام الجوينى امام الحرمين ـ نشر الكليات الازهرية ودار الافتاء فى المملكة العربية السعودية ٠

٤ ـ اظهار الحق (كتاب فى علم مقارنة الاديان) تاليف الامام العلامة الشيخ رحمت الله الهندى ـ نشر دار التراث العربى بمصر ـ جزءان ٠

٥ ـ الاعلام بما فى دين النصارى من الفساد والاوهام واظهار محاسن دين الاسلام واثبات نبوة نبينا محمد عليه الصلاة والسلام ـ تاليف الامام القرطبى ؟ ـ نشر دار التراث العربى بمصر ـ أربعة أجزاء

٦ ـ العقيدة النظامية ـ تاليف الامام الجوينى ، امام الحرمين ـ نشر الكليات الازهرية بمصر ٠

٧ ـ الفصل فى الملل والاهواء والنحل ـ تأليف الامـام العلامة ابن حزم الاندلسى (الجزء الخاص بنقد التوراة والانجيل) تحـت عنوان « أهل الكتاب » لابن حزم الاندلسى ٠

٨ ـ هداية الحيارى فى أجوبة اليهود والنصارى ـ تأليف الامـام العلامة ابن قيم الجوزية ـ نشر المكتبة القيمة بمصر ٠
٣

٩ ـــ منظومة الامام الابوصيرى فى الرد على النصارى واليهود ـ تأليف الامام البوصيرى ـ نشر مكتبة المدينة المنورة بمصر ٠

١٠ ـ التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة ـ تأليف الامام القرطبى المفسر ـ نشر الكليات الازهرية بمصر ـ جزءان ٠

١١ ـ النبذة الكافية فى أصول أحكام الدين ـ تأليف الامام العلامة ابن حزم الاندلسى ـ نشر الكليات الأزهرية بمصر ٠

١٢ ـ السيرة النبوية المعروفة بسيرة ابن هشام ـ نشر دار التراث العربى بمصر ٠

١٣ ـ نفخ الروح والتسوية ـ تأليف الامـام العـلامة أبى حامد الغزالى ـ نشر مكتبة المدينة المنورة بمصر ٠

١٤ ـ النصيحة الايمـانية فى فضـيحة الملة النصرانية ـ تأليف نصر بن يحيى ـ نشر الكليات الازهرية ٠

١٥ ـ على التوراة ٠ تأليف الباجى الشافعى ـ نشر دار الانصار

١٦ ـ الانتصارات الاسلامية فى كشف شبهات النصرانية ٠ تأليف الطوفى الحنبلى ـ نشر الكليات الازهرية ٠

١٧ ـ المطالب العالية من العلم الالهى . تأليف الامام فخر الدين الرازى ـ نشر الكليات الازهرية ـ تسعة اجزاء .

١٨ ـ مناقب الامام الشافعى . تأليف الامام فخر الدين الرازى ـ نشر الكليات الازهرية .

١٩ ـ أساس التقديس . تأليف الامام فخر الدين الرازى ـ نشر الكليات الازهرية .

٢٠ ـ لباب الاشارات والتنبيهات ـ وهو تهذيب واختصار لكتاب الاشارات والتنبيهات ـ تأليف الامام فخر الدين الرازى ـ نشر الكليات الازهرية . والاشارات والتنبيهات تأليف ابن سينا الفيلسوف .

٢١ ـ شرح عيون الحكمة . تأليف الامام فخر الدين الرازى ـ نشر الانجلو المصرية ـ وعيون الحكمة تأليف ابن سينا الفيلسوف .

٢٢ ـ النبوات وما يتعلق بها ـ طبعة مستقلة عن كتاب المطالب العالية ـ وفى اوله مباحث فى العقيدة والفلسفة .

٢٣ ـ الارواح العالية والسافلة ـ طبعة مستقلة عن كتاب المطالب العالية ـ وفى أوله مباحث فى العقيدة والفلسفة .

٢٤ ـ القضاء والقدر ، أو الجبر والقدر ـ طبعة مستقلة عن كتاب المطالب العالية ـ وفى أوله مباحث فى العقيدة والفلسفة .

٢٥ ـ خلاصة الترجيح للدين الصحيح . تأليف الطيبى الدمشقى ـ فى نهاية اظهار الحق ـ طبعة ٢ .

٢٦ ـ مختصر الاجوبة الجلية لدحض الدعوات النصرانية • تاليف الطيبى الدمشقى ـ فى نهاية اظهار الحق ـ طبعة ٢ •

٢٧ ـ التنبيهات فى اثبات الاحتياج الى البعثة والحشر • تاليف الشيخ رحمت الله الهندى • فى نهاية اظهار الحق ـ طبعة ٢ •

٢٨ ـ الفرق بين المخلوق والخالق لعبد الرحمن بن سليم البغدادى نشر مكتبة الثقافة الدينية بمصر •

٢٩ ـ احكام القرآن ـ للامام القرطبى ـ من تفسيره ـ نشر مكتبة البيان العربى بمصر •

٣٠ ـ شرح الارشاد لأبى بكر بن ميمون القرطبى ـ نشر الانجلو المصرية بمصر •

٣١ ـ مختصر تفسير القرطبى ـ نشر دار الكتب العلمية ببيروت

٣٢ ـ مختصر تفسير الامام فخر الدين الرازى ـ نشر دار الكتب العلمية ببيروت •

٣٣ ـ أدلة الوحدانية فى الرد على الملة النصرانية ـ توزيع الكليات الازهرية بمصر •

٣٤ ـ الفصل فى الملل والاهواء والنحل لابن حزم ـ قسمان •

٣٥ ـ الجواب الفسيح لما لفقه عبد المسيح ـ لنعمان الالوسى ـ نشر دار البيان العربى بمصر ـ جزءان •

٣٦ ـ صحة أصول مذهب اهل المدينة ـ للامام العلامة ابن تيمية ـ نشر مكتبة الثقافة الدينية بمصر .

٣٧ ـ مكاشفة القلوب للامام الغزالى .

٣٨ ـ تلبيس ابليس لابن الجوزى .

٣٩ ـ شرح العقائد النسفية لسعد الدين التفتازانى ـ نشر الكليات الازهرية بمصر .

٤٠ ـ اغاثة اللهفان فى حكم طلاق الغضبان ـ لابن قيم الجوزية ـ نشر مكتبة الثقافة الدينية بمصر .

٤١ ـ المسائل الخمسون فى أصول الدين للامام فخر الدين الرازى ـ نشر المكتب الثقافى بالقاهرة .

٤٢ ـ الشفاعة العظمى للامام فخر الدين الرازى ـ نشر المكتبة الأزهرية للتراث بالقاهرة .

٤٣ ـ أحكام القرآن للامام الخازن ـ نشر الكليات الأزهرية .

٤٤ ـ فضائل القرآن وآداب التلاوة ـ للامام القرطبى ـ نشر المكتب الثقافى بالقاهرة .

٤٥ ـ نهاية الايجاز فى دراية الاعجاز للامام فخر الدين الرازى ـ نشر المكتب الثقافى بالقاهرة .

٤٦ ـ رسالة فى الرد على الرافضة ـ للامام المقدسى ـ نشر المكتب الثقافى بالقاهرة .

٤٧ ـ بحر الكلام لأبى المعين النسفى ـ نشر دار المشرق العربى بالقاهرة .

٤٨ ـ نقد التصوف للامام القرطبى ـ نشر دار التراث الاسلامى بالقاهرة .

٤٩ ـ المتجر الرابح فى ثواب العمل الصالح للحافظ الدمياطى ـ نشر الكليات الأزهرية .

٥٠ ـ فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة للامام الغزالى ـ نشر التراث الاسلامى .

٥١ ـ الروح لابن قيم الجوزية ـ نشر الكليات الأزهرية .

٥٢ ـ الأربعين فى أصول الدين ـ للامام فخر الدين الرازى ـ نشر الكليات الأزهرية .

٥٣ ـ علم الكلام على مذهب أهـل السنة والجمـاعة لابن حزم الأندلسى ـ نشر المكتب الثقافى بالقاهرة .

٥٤ ـ البيان المفيد فى علم التوحيد . وهو مختصر شرح الخريدة للامام احمد الدردير فى مذهب الأشـاعرة المقـرر على القسم الاعدادى بالمعاهد الدينية الأزهرية ـ السنوات الثلاث ـ نشر المكتبة الأزهـرية للتراث .

٥٥ ـ مختصر اظهار الحق لرحمت الله الهندى .

٥٦ ـ المناظرة الحديثة بين الشيخ ديدات والقس سواجارت ـ نشر مكتبة زهران بالقاهرة .

٥٧ ـ التقديم لتفسير القرطبى ـ نشر دار الغد بالقاهرة .

٥٨ ـ المحصول فى أصول الفقه للامام فخر الدين الرازى ـ نشر الكليات الأزهرية .

٥٩ ـ الأستاذ الامام عبد الغنى الراجحى ـ جهاده فى الدعـوة والرد على المخالفين ـ نشر دار البيان العربى بالقاهرة .

٦٠ ـ حجية السنة بين الخوارج والمعتزلة ـ للامام فخر الدين الرازى ـ نشر دار المشرق العربى بالقاهرة .

٦١ ـ أصول الايمان للشيخ محمد بن عبد الوهاب النجدى ـ نشر المكتبة القيمة بالقاهرة .

٦٢ ـ خلق القرآن بين المعتزلة وأهل السنة للامام الرازى ـ نشر المكتب الثقافى بالقاهرة .

فهرســـة

الجـزء الأول من كتـاب
الأربعين فى أصـول الدين
للامام فخر الدين الرازى

الموضـــوع	الصحيفة

الموضـــوع	الصحيفة

فهرسة الجزء الثانى من كتاب

الأربعــين فى أصــول الدين

للامـام فخـر الدين الرازى

الموضـــوع **الصحيفة**

الموضـــوع **الصحيفة**